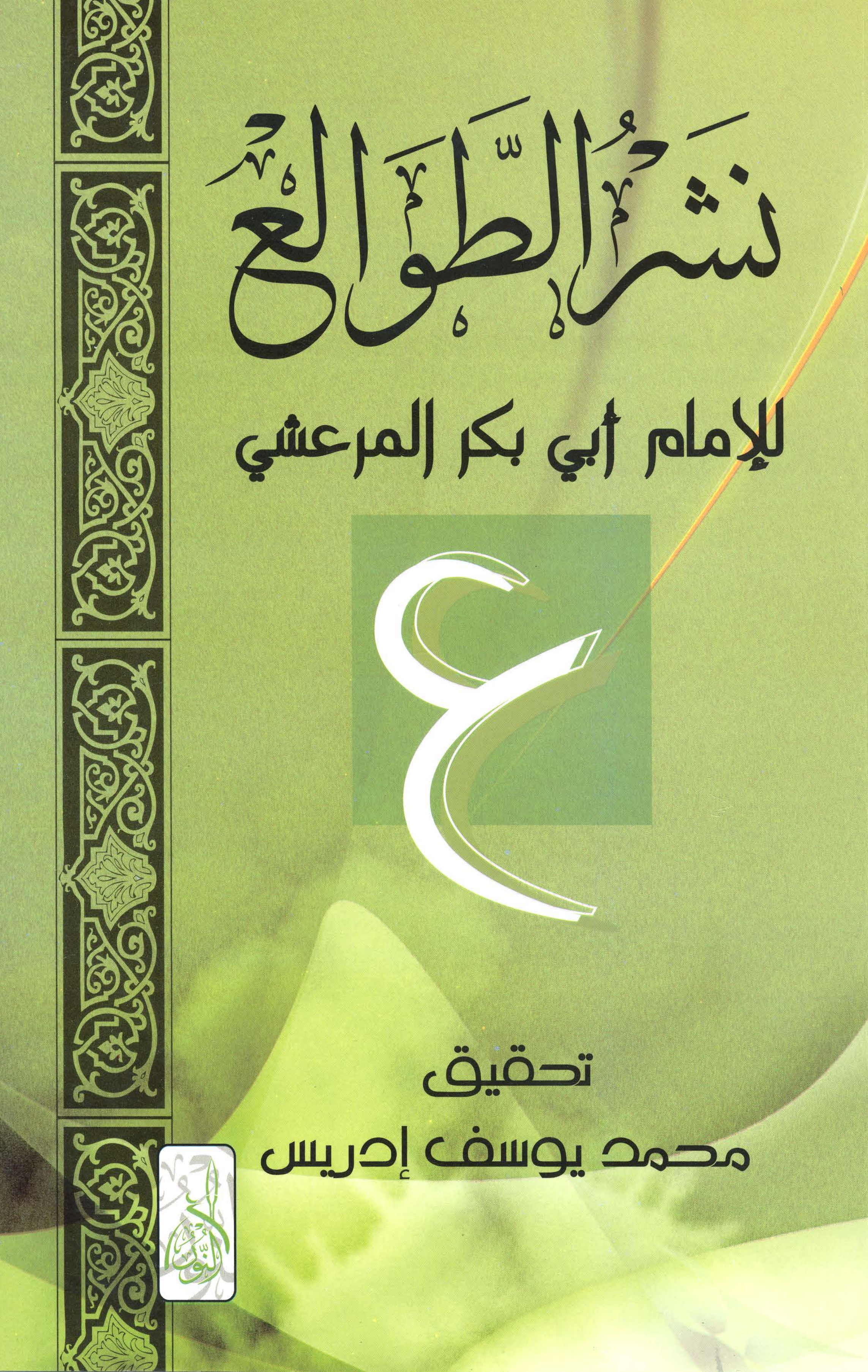

نشر الطوالع
للإمام أبي بكر المرعشي
ع
تحقيق
محمد يوسف إدريس



نشر الطوالع

للإمام أبي بكر المرعشي

□ نشر الطوالع
تأليف: محمد بن أبي بكر المرعشي
الطبعة الاولى: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

الرقم المعياري الدولي: ISBN: ٩٧٨-٩٩٥٧-٥٤٢-٢٩-٠
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: ٤٥٦٧/ ١٢/ ٢٠١٠
❊ تصميم الغلاف محمود أبو زغد، محفوظة باتفاق وعقد ©.



دار النُّور المبين للدراسات والنشر
تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩ ، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١٩ الأردن.
البريد الالكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com



للإمام أبي بكر المرعشي

تحقيق

محمد يوسف إدريس





2011





تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد

فقد طلب مني أخونا الفاضل الأستاذ الشيخ (محمد يوسف) إدريس أن أكتب تقدمة لكتاب نشر الطوالع الذي ألفه العلامة المرعشي الشهير بساجقلي زاده، وقد اعتذرت أولاً بأن الكتاب معروف مشهور، وبأن عمله فيه مشكور، فأي قيمة لتقدمة خالية من الفائدة، فاقترح مُصِرّاً «أن أكتب تعليقات على الكتاب»، وهو يستحق أن يصرف الإنسان جهده في التعليق عليه لما فيه من فوائد، ويكفي أنه بمثابة الشرح لكتاب الإمام البيضاوي «طوالع الأنوار» في علم الكلام، وهو كتاب حقيق بالاهتمام وجدير بأن ينفق فيه المرء الأعوام، ولا سيما وقد زاده قيمة الشرح العالي الرتبة الذي كتبه عليه الإمام الهمام شمس الدين محمود الأصفهاني (٦٧٥-٧٤٩هـ)، وهو الذي عمل الشرح القديم للتجريد الذي كتبه نصير الدين الطوسي الفيلسوف المتشيّع، وهو كتاب من الكتب المهمة في الكلام، وهو شارح المنهاج الأصوليّ للإمام البيضاوي، وكتب أيضاً شرحاً على مختصر كتاب الطوالع الذي قمت بتحقيقه قبل سنوات، أعني «مصباح الأرواح في أصول الدين» الذي كتبه الإمام البيضاوي مختصراً الطوالع، ولشمس الدين الأصفهاني أيضاً شرح على المختصر الأصوليّ لابن الحاجب، وله كتب غيرها في غاية الأهمية مليئة بالفوائد، وهو غير الأصفهاني الذي قام بشرح «المحصول»، فإن شارح «المحصول» للإمام الرازي هو محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلماني الأصفهاني (٦١٦-٦٨٨هـ)، وهو عالم كبير ومحقق شهير أيضاً، وقد يخلط بعض بينهما لأجل الاشتراك في النسبة إلى أصفهان.

وقد نال كتاب الإمام البيضاوي المسمى بالطوالع شهرة عظيمة، وكتبت عليه شروح كثيرة، أشهرها شرح الشمس الأصفهاني المذكور المسمى بـ «مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار»، وهو مطبوع طبعة قديمة، وعليه حاشية دقيقة موجزة كتبها العلامة السيّد الشريف الجرجاني. فجاء اهتمام ساجقلي زاده بهذا الكتاب نتيجة لاهتمام العلماء جميعاً به، فأحبَّ أن يخدم الكتاب بأن يقربه من الأفهام، وذلك لأن الطوالع من الكتب الدقيقة الموجزة، المملوءة فوائدة ودقائق لا يلتفت إليها إلا ذو نظر دقيق، وبها حقيق، وذلك هو شأن الإمام البيضاوي في سائر كتبه، ففيها فوائد جليلة مع اختصارها، ولا يمكن لطلاب العلم في هذا الزمان من أن يفهموا الطوالع وحدَهم، إلا بأن يستعينوا بأحد شروحه، وبغيرها من الكتب الكلامية العالية لكي يدركوا الإشارات التي أودعها البيضاوي فيه، وقد جاء الجهد الذي بذله المرعشي تسهيلاً لهذه الناحية فقال: «ومِنْ أعظمِ ما صُنِّفَ فيهِ: «المواقفُ» و «المقاصدُ»، ومن استطالَهما فعليهِ بـ «الطوالع» لعبدِ الله البيضاويِّ، لكنَّه لكثرةِ مطوياتهِ ونهايةِ إيجازهِ، لا تصلُ إليه إلا أيدي الأذكياءِ، وقليلٌ ما هُمْ في كلِّ زمانٍ، ولذلك نسجَ عليه عناكبُ النسيانِ. ولمَّا كانَ زمانُنَا هذا زمانَ العوائقِ والفتنِ، وتقاصُرِ الفُرصِ والهممِ، اقتصرتُ مِنْ ذلك الكتابِ على ما هو الأهمُّ، فأخذتُ مسائلَه وتركتُ دلائلَه إلا ما هو سهلُ التناولِ، ثمَّ إنِّي أظهرتُ مخفياتِها، ونشرتُ مطوياتِها، وأضفتُ إليها مسائلَ مهمةً مما ذُكر في شرحِهِ للأصفهانيِّ وفي حاشيةِ ذلك الشرحِ للسيّد الجرجانيِّ، وكثيراً من إلهياتِ المواقفِ وشرحِهِ، وبعضاً منْ مواضعِها الأُخَرِ، ونُبْذَةً من بعضِ الكتبِ، وأدرجتُ فيه ما وردَ على ذهني القاصرِ مُصَدَّرًا بـ «لعل» و«أقول»، وقد أذْكُرُ أن المنقولَ من «شرح المواقف» وهو من «المتن» و«الشرح»، وكلمَّا ذكرتُ «المصنف» أردْتُ به صاحبَ «الطوالع»، وبذلتُ جَهديَ في إيرادِ الكلماتِ الواضحةِ بدل المبهمةِ لينتفعَ بكتابي أدنى الطلبةِ. وسمَّيتُه: «نَشْر الطّوالع»، وأجلُّ مقصودي من إتعابِ

نفسي إغناءُ الراغبينَ في المسائلِ العقليةِ عن اشتغالِهِمْ بنَسْخِ الفلسفةِ، واستئناسِهمْ بقواعدِ الكفرةِ».

فالطريقة التي اتّبعها المرعشي في كتابة «نشر الطوالع» مناسبة لتقريب معاني الكتاب إذن، وقريبة التناول من طلاب العلم، ولهذا فقد جاء اسمه الذي اختاره له «نشر الطوالع» معبراً عن طريقته التي التزمها فيه، فنشر وبسط ما أوجزه البيضاويُّ. ولم يقتصر على المعاني المذكورة في الطوالع بل إنه زاد عليها بعض ما جاء في «المقاصد» و«المواقف» وشرحيهما الشهيرين، وابتعد عن التدقيق في الأدلة لما ذكره من رغبته في التسهيل والتقريب.

وقد أشار إلى سبب آخر في هذه الكلمات التي نقلناها من مقدمته للكتاب، وهو رغبته في إبعاد طلاب العلم الراغبين في المسائل العقلية عن الاحتياج إلى كتب الفلسفة، ولذلك اهتم ببيان المطالب والمعاني التي يتداولها العلماء ويحتاجها الطلاب، والسبب في رغبته في إبعاد طلاب العلم عن كتب الفلسفة ما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء مخالفة للشريعة في بعض المواضع، وهذه المواضع يخفى شذوذها عن الشريعة على كثير من العلماء فضلاً عن طلاب العلم، وهذه المنهجية سليمة تماماً ونافعة جداً، أعني ما أعلن عنه المرعشي من أسباب دفعته إلى عمل-تأليف الكتاب، وحقيق بكل حريص من العلماء في كل عصر من العصور أن يقتدي به، ويفعل مثل صنيعه، فإن المتفلسفة ما زالوا ولن يزالوا يخلطون كتبهم بالضّار، ويزوقون عباراته بالترتيبات والتقسيمات التي ينخدع بها الناس فيظنونها لؤلؤاً وهي سراب، فحقّ على أهل العلم أن يخلصوا هذه الكتب من ما اشتملت عليه من مخالفات قادحة في الشرائع، ويقدموا ما اشتملت عليه من فوائد -وإن ندرت- لطلاب العلم، فإنهم أحقّ بها من أصحابها، والعلم الحقُّ طُلبة المؤمن، أينما كان، وما أجدنا أن نستجيب لهذا النداء الذي أعلن عنه العلامة المرعشي ونقوم بمثل صنيعه، فنقوم بعملية نقد الفلسفات

المعاصرة، لنميز بين السقيم منها والمفيد بناء على قواعد راسخة وأنظار دقيقة، لا بناء على أوهام وتأملات شعرية كما اعتاده أهل هذا العصر الغريب الأطوار! ثم بعد أن ننتهي من عملية النقد هذه، فلا إشكال في أن نقدم ما استخلصناه من فوائد بحوثهم نقية غير مختلطة بأخطائهم وما انحرفوا عن الصواب فيه لطلاب العلم من المسلمين، لكي يستفيدوا نقدَ هذه الفلسفات ويكتسبوا المفيد منها، فينالوا الحسنيين. وهذه المنهجية هي التي درج عليها المتكلمون عبر الأعصار المختلفة، فكانوا لا يتأخرون في تنقيح أي بحث يقوم به الفلاسفة، فيأخذون منه الصحيح ويبيّنون السقيم ويقومون بالرد عليه بالأدلة والبراهين الكافية، لا بمجرد التمني والتّشهي. ولا يغيب عن طلاب هذا العلم الشريف ما قام به أعلام أهل السنة في هذا الباب كالإمام الغزالي والإمام الرازي والعضد وغيرهم كثير كثير، فما يشير إليه المرعشي إذن ليس بدعاً من القول، بل هو منهجية للمتكلمين يتبعونها في كل زمان.

وقد أنهى العلامة المرعشي كتابه بما بدأه به من التحريض على الابتعاد عن الانخداع بكلام المتفلسفة المنحرفين عن الشريعة، فقال في آخر كتابه بعد أن جعل التأثر بالفلاسفة سبباً لانحراف بعض الفرق، وهو مصيب في ذلك: «فمن عظَّم الفلسفة، وزيَّن كتبها، وافْتَخر باشتغالها، وعدَّ العراءَ عنها عاراً، واستبدل العلوم الشرعية بها خساراً، كما يُحَسُّ من كلمات بعض الطلبة، فلا شك أنه مُسْتخفٌ بالشريعة، وأخسُّ من الجهلة، مُلْحَقٌ بالإسماعيلية»، وهذا المظهر من الاهتمام بالفلاسفة وكلامهم وتقديمهم على كلام علماء الشريعة من المتكلمين داء أصيب به كثير من المنتسبين إلى الإسلام في هذا الزمان، فتراهم تأثروا في كثير من مواقفهم بما أنتجته قرائح المتفلسفة من الغرب والشرق، ولم يكادوا يعقلون قيلاً ولا يعرفوا سبيلاً لفهم بحوث المتكلمين، ونقودهم على الفلاسفة واستدراكهم عليهم في كثير من المسائل، حتى شاع عند أغلب الأساتذة والطلاب أن المتكلمين لا نفع يرجى من

الاطلاع على كتبهم، إلا كثرة القيل والقال، والجدال بما لا يغني ولا يسمن من جوع، ولعمر الحق إنها تهمة جائرة، تدلُّ إن دلت على جهالة من يركن إليها ويقتنع بها. فإن تدقيقات المتكلمين -عند من يعرفها- تغني عن سخافات المتفلسفة وجريهم وراء أوهام يزعمونها معقولات، أو مغالطات يظنونها براهين، ولذلك فإنا نرى أن الذي يجري وراء كتب الفلاسفة ويهتم بما قالوه فيها وبينوه، ويهمل كتب المتكلمين ولا يكاد يعرف حقيقة أقوالهم ولا تراه يحسن إلا التشنيع عليهم، واللهج ببعض الآراء التي صدرت من بعضهم وردّها عليه علماؤهم من المتقدمين والمتأخرين، يتخذون من هذه الأمثلة والآراء تكأة يمثلون بها ليجعلوها دليلا أمام طلاب الجامعات والدارسين على ما يزعمون من انتكاس علم الكلام وعدم الفائدة فيه! وما يزيدهم ذلك إلا ابتعاداً عن الحق والتحقيق، فضلاً عن إعراضهم عن الإنصاف الذي يقتضي من الباحث الحق أن يتقن فهم مقالة من ينتقدهم قبل أن يتزيا بزي ليس له.

ولذلك فإنّ تحذير بعض العلماء من الفلاسفة القدماء، إنما هو من هذا الجانب، وهذا حق واجب عليهم قاموا به، والخطر كل الخطر في إهمال كثير من أهل هذا العصر واجبهم الذي كان ينبغي أن ينهضوا به، فتركوه وتلبسوا بنقيضه، فتسببوا في انحراف كثير من طلاب العلم عن أهل الشريعة وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وقد بالغ الإمام الغزالي جزاه الله خيرا في الرد على الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة»، وما قام به ابن رشد الحفيد التابع الوفي لأرسطو من الرد عليه بكتاب سماه «تهافت التهافت» وما أكثر ما تهافت فيه مؤلفه، فأكثر ما فيه معاندات ومغالطات أطلق عليها براهين واتّهم الغزالي بالمغلطة والخطأ، وهو المتلبس بذلك، ولعمري فقد ظُلم الغزالي حجة الإسلام من كثير من الناس، بعضهم ينتسبون إليه، ويدّعون محبته، وتراهم يبتعدون عن مهجه، وهذا لعمري من الخيانة الشديدة للعلماء الذين ينبغي بنا أن نخدمهم بخدمة العلم الذي حفظوه لا بتركه

والتحذير منه، أو الابتعاد عنه، وترى بعضهم يحرف أقواله ليميلوا بها إلى ما يحبون هم، وإن أعلن النكير على من قال بها، وبعض الظالمين أعداء للغزالي ولأهل السنة وما أكثرهم في هذا الزمان، تراهم يشنعون عليه ويبالغون في محاولة تخطئته والحط من قيمة أعماله، باتهامه بالمصلحية أو بأنه من علماء السلطة أو بأنه متناقض أو بأنه اتّبع أساليب الجدل وابتعد عن البراهين، وهذا هو شأن المنحرفين عن أهل السنة في كل عصر، لا يملكون إلا نحو هذه التّهم الجاهزة يلصقونها بكل من يعلي صوته بمخالفتهم. وكذلك رأينا الإمام الرازي يقوم بجهود عظيمة يكمل بها ما بدأه الغزالي، فقد قام بعمل شروح وردود على الفلاسفة في كتبه، واهتم الناس بكتبه، لا أعني أهل السنة فقط، بل الفلاسفة أيضاً، إلى درجة أنهم صاروا يعتمدون على شرحه للإشارات والتنبيهات، لمعرفة ما يقرره ابن سينا فيها، وتأثروا بالنقود الكثيرة التي أودعها الرازي في شرحه على بعض كتب ابن سينا مما جعل النصير الطوسي الفيلسوف المتشيع الاثنا عشري يخاف جداً من غزو الرازي على أوكار الفلاسفة، والكشف عن مخابئهم، فقام بحملة مضادة للرازي، فنقد كثيراً من كتبه، ليعيد الثقة بالفلاسفة والفلسفة بعد أن أجهز عليهم الرازي. وهكذا فالصراع لم يزل دائراً بين الفريقين، ولم يزل دائراً كذلك إلى هذا الزمان.

هكذا ينبغي أن يفهم كثير من مواقف المتكلمين والفلاسفة، وبناء على هذا الأساس سبنغي أن تعاد قراءة كتب علم الكلام ويعتنى بها كما تستحقه.

وقد أجاد أخونا الفاضل الشيخ (محمد يوسف) إدريس في اهتمامه بهذا الكتاب، ولو كان لدي وقت متاح لما تأخرت عن التعليق عليه، والاهتمام ببيان بعض ما فيه من مسائل وآراء جديرة بأن يعتنى بها، ولعلنا نكتب يوماً بحثاً مختصاً بذلك، أو يكتبه ذوو الاهتمام.

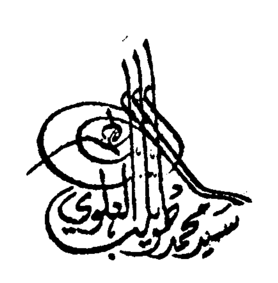
وندعو الله تعالى أن ينفع بهذا الكتاب وبصاحبه، وأن يكون هذا لبنة جديدة

من اللبنات التي يعتمد عليها الدارسون في هذا العصر، لإعادة بناء أسس النهضة للإسلام وأهله على النهج الحقّ.

والله سبحانه الموفق.

كتبه: سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب



مقدمة التحقيق

إنَّ العلمَ يورثُ الإنسانَ القدرةَ على التمييزِ والنقدِ والتقويمِ

اعتاد المحققون للتراث الإسلامي أن يستهلوا قبل عرض النص المحقق بالتعريف بالمؤلفين والمصنفين، وذكر عصورهم التي عاشوا فيها، ومشايخهم الذين أخذوا عنهم، وتلاميذهم الذين تلقوا منهم، ومصنفاتهم التي شاركوا بها في العلوم، والبحث في موثوقية ما ينسب إليهم من كتب، والكشف عن درجة تأثيرهم وتأثرهم في الواقع الذي عاشوا فيه، والكلام عن مواقفهم من قضايا عصرهم، وإتباع ذلك بذكر الدراسات التي كتبت عنهم، وبكتابة تحليل لمحتوى الكتاب، وقبل ذلك كله ضبط النص وإخراجه بحيث يقدم للناس أقرب ما يكون إلى مراد المصنف، وهذا بحد ذاته اجتهاد بشري عرضة للخلل والقصور لا يعاب صاحبه إلا أن يكون مقصرا في صدقه وإخلاصه أو في أخذه بأسباب الإتقان.

وعملية التحقيق إذا ما تم ضبطها بقواعد علمية تكون طريقة معتبرة تصور لنا واقع الحال الذي كان عليه المسلمون بشكل عام، والواقع الذي عاش في ظله علماء الإسلام في عصر من العصور بشكل خاص، ويكشف لنا عن جوهر ومنطق الحركة العلمية الإسلامية التي أشغلت العلماء عبر العصور كما يكشف ذلك عن طريقة العلماء في معالجة قضايا عصورهم، ويبرز لنا جهودهم في خدمة العلم، والعلم أهل لأن يخدم لأن بخدمته رفعةَ الأممِ وعزتَها.

ولما كان لكل عصر ميزته وخصيصته في الاهتمام بالعلم فإنه من الممكن أن نقول بأن هذا العصر وبالرغم من قلة عطاء أهله يمتاز بالعناية بكتب التراث حيث ازدهرت حركة الطباعة وتقدمت صناعتها وتطورت تقنياتها، وهذا مما يجعل أهل

الإسلام هم أولى الناس بتوظيف التقدم التقني في خدمة تراثهم وإخراجه على أتم وجه وأكمله، ويجعلهم ينظرون إلى ما هو أبعد من الغايات الربحية والتجارية والتي تكاد تقضي على هذا الأمل، فما أصعب على النفس أن نرى كثيرا من المخطوطات القديمة أو الطبعات الأولى لكثير من الكتب أحسن حالاً وأكثر دقة مما تطبعه العديد من دور النشر المعاصرة، واللهَ تعالى أسأل أن يكتب لتراثنا الإسلامي الزاخر رؤية النور بأتقن تحقيق وأبهى حلة وأزهاها، وأن يثيب القائمين على خدمة التراث أجزل الثواب، فإن خدمة التراث وما تتطلب من وقت وجهد وخبرة ومتابعة للمخطوطات أو النسخ المطبوعة لكتاب واحد لا يقل قيمة عن تصنيف الكتاب نفسه، فإن مهنة تحقيق الكتب قد غدت عملية ذات قواعد وأدبيات ألفت فيها المؤلفات، وهي تفتح آفاقا للبحث والدراسة يكشف بها عن كثير من ملفات التاريخ العلمي عند المسلمين، والله يوفقنا جميعا إلى ما فيه المصلحة لديننا في الدنيا والإثابة على ذلك في الآخرة.

هذا وإن لكلمة «الدين» استعمالين، خاص يقصد به خصوص العقائد الدينية، والتي هي أصل دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأساس بعثتهم، وهي المراد بالدين الواحد من لدن آدم عليه السلام إلى بعثة محمد عليه الصلاة والسلام، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[الشورى:١٣]، والحكمة من تكليف الله تعالى الناس بعقائد الإيمان استقامة المعتقد، وحفظ العقول من التلبس بالمعتقدات الباطلة التي لاتصلح أن تكون عقيدة راسخة في النفس البشرية، وحفظها من التعلق بالأفكار الفاسدة، وتحرير العقل من الأوهام والخرافات التي تنتجها العقول الفلسفية والآديولوجية وحمايته من بدع أهل الأهواء الذين يتخذون من النصوص الشرعية مرمى لمقاصدهم وغاياتهم الفاسدة، المخالفة

فيهم أصل والوفاق لا يخطر لهم على بال.

والأصل في وظيفة (الدعوة الإسلامية) أن تدعو الناس أساسا إلى عقائد الدين هذه، فهذه هي منطلق الدعوة الرئيسية وهي أيضا هويتها والموجه لها باستمرار، فإنه من غير المعقول أن نتجاهل ذلك الأصل والمقصد الإلهي العظيم لنحرف عجلة الدعوة الإسلامية عن مسارها ليصير مآل الدين وحظه عند قادته ودعاته إلى كونه وسيلة لتكثير سواد فكر حزبي أو لمنافسة الآخرين في لعبة التسابق على المصالح والمكاسب السياسية وغيرها، فإن هذا مما لم نر نبياً ولا رسولاً دعا الناس إليه، ولا أدخل الدين وأتباعه في صراع فيه مع مصالح وتوجهات القوى المخالفة له في المجتمع، وخير مثال يذكر على ذلك أن المشركين لما عرضوا على النبي عليه الصلاة والسلام التفاوض على «المعتقد» بأن يعبدوا هم ربَّ محمدٍ سنةً وهو يعبد أربابهم سنة ثم ليتقاسموا على إثر ذلك المطامع المادية، لم ينتظر الله تعالى من النبي أن يفكر ويتخير في هذا الشأن مع عصمته صلى الله عليه وسلم من أن يجعل الدين محلا للمساومات أو المفاوضات، فأنزل الله البت في بطلان مثل هذا الموقف من «المعتقد» من خلال سورة «الكافرون».

فالقضية أن الانتصار للعقائد أصالة وللأحكام الفقهية والأخلاقية تبعاً مما يمهد ويقود لاضمحلال قوى المجتمع المعارضة لها وفقد الثقة بها وليس من المنطق أن ننتصر أولا لتحصيل مناصب المجتمع بالتماس الأعذار الدعوية المختلفة في ضوء الرؤى والمشاريع الدعوية الخاصة ثم لتقودنا هي إلى العقائد؟! فالعملية حالتئذ تكون عكسية، حيث تصير القناعة المتبعة أن التوصل إلى الحق لا يكون إلا بالتوسل بالوسيلة الفاسدة، وإن هذا مما حذر النبي عليه الصلاة والسلام المسلمين عامة والدعاة خاصة من المصير إليه.

إن هذا الحال الدعوي البائس والمتدهور مما يدفع المسلمين إلى التفكير بجد في

إصلاح الدعوة الإسلامية التي أصابها الكثير من الضياع والوهن حتى غدت في كثير من صورها غير مقنعة ولا معبرة عن الإسلام ذاته، ولا تليق بعظمة هذا الدين ولا بمستوى الأصول العلمية التي وصل إليه علماء الإسلام، وإن البقاء على هذا الحال يفرز تطبيقات مختلة في كافة الميادين التي يمارسها المسلمون.

وإذا كانت الغثائية هي الحال السائدة في ساحة الفكر الإسلامي فما ذلك إلا لأن الدعوة تخلق كما أن الإيمان يخلق فيحتاج كل منهما إلى التجديد وبعث الروح، وذلك من خلال التنبه إلى الأصول التي يقوم عليها الدين واتباع المنهج الذي يظهر قطعيتها العلمية، بدلا من الدعوة إلى العقلية المصلحية لتكون حالة ذهنية سائدة والتي ما فتئت تمزق أصول البحث العلمي الإسلامي كما قرره علماء الإسلام وتفكك منظومة ما بناه أئمة الإسلام من عقلية اجتهادية عبر العصور.

وأرى أنه يجب أن تنتهي القطيعة بين قادة الفكر الدعوي المنغمسين في الدعوة الحركية إلى الرمق الأخير في سبيل تحقيق المصلحة الحزبية وما أوجدته لنفسها مرجعية تشريعية مستقلة وبين العلماء اللذين لم يجدوا سبيلا لخدمة الدين إلا عبر الأجهزة الرسمية في الدول التي يعيشون فيها.

إننا ننظر بعين التأمل في افتخار جميع الأمم بما قدمه أسلافهم من غث وسمين بإعجاب، وفي المقابل إننا نفجع من حال دعاة النهضة الإسلامية الذين يحاولون التنصل من علوم السابقين، حتى وصل الحال بالبعض إلى رمي علوم العلماء بأنها سبب التخلف الذي نحن فيه، في حين يذهب بعض آخر إلى أنه يريد إصلاح الفكر الإسلامي بميزان النظريات والفلسفات الأجنبية، وهذا لا يقل خللاً عمن يربط الإسلام بالذوات والأسماء لا بالأدلة والأصول ثم بالمذاهب المعتبرة، وقد لخص لنا الإمام أبو إسحاق الشيرازي هذه الآفة الفكرية فقال في كتابه الأصولي «شرح

اللمع»[١]: «... والأدلة لا توضع على حسب المذاهب بل توضع على حسب الأدلة لأن الأدلة أصول والمذاهب فروع تتبع الأصول لا أن الأصول تتبع الفروع...».

وجاء أبو حامد الغزالي من بعده ليبين عن أثر هذا الخلل في الفكر والعلم فقال في كتابه الأصولي «المنخول من تعليقات الأصول»[٢]: «... ولا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول».

وعليه فإن التوظيف الباطل للدين وهو التوظيف السائد في هذه الأعصر مما ينبئ عن ضياعٍ للأصول والفروع معا، وللمدارس والمذاهب، وللنظريات التي تخرج عليها المسائل والاجتهادات، وللمنهج العلمي بكليته، وإن هذا مما يهيئ الأجواء لتحويل الدين من دعوة إلى العقائد الحقة الصحيحة إلى جعله مظلة لنشأة العصبيات الفكرية الإسلامية، وإن شئت فقل لنشأة «العشائر الإسلامية» لتطغى على إثر ذلك المصالح والرؤى الخاصة -وإن كانت ناشئة عن صدق نية وإخلاص عمل- والتي أول ما تضرب في الحقيقة الإسلامية الحجية والمرجعية والضوابط العلمية التاريخية[٣]، والنتيجة من بعد ذلك كله ضياع الدعوة وتشتتها بين الذين فرقوا دينهم شيعا وجعلوا القرآن بينهم عضين.

هذا ولما تفطن السلطان عبد الحميد رحمه الله تعالى للأخطار المحدقة بالعالم

---

(١) ص٢/ ٨٧٦.

(٢) ص٥٩.

(٣) هذا هو عمل كثير من الساسة الإسلاميين في الشرع في هذا العصر، وانظر أيضا عملية التوظيف الفاسد للنصوص الشرعية عند المجسمة من السلفيين والوهابية وجمودهم في الاحتجاج عند مجرد ألفاظ النص كيف أفقد الأمة قيمة العلماء الذين نصر الله بهم الإسلام عبر العصور فماذا يا ترى ينفع عقل الشافعي أو الجويني أو الرازى أمام مسلمين لاحجة عندهم إلا ذات النص دون وعيه من خلال قواعد العلوم، هكذا تم اختزال جميع العلماء وإزاحتهم من طريق العلم، وصار النص وسيلة لمخاصمة العلماء، وتضليلا للعامة، وألعوبة في أيدي الجهلة، وصار الحق هو ما قاله فلان لا ما نطقت به القواعد والأصول.

الإسلامي دعا إلى ما يعرف بالجامعة الإسلامية فتنبه الغربُ إلى خطورة ما قد تفضي إليه الوحدة الإسلامية فدعا في مقابل ذلك إلى ما يعرف بالعصبية الجنسية الإسلامية من جهة وإلى العصبية العربية من جهة أخرى لتساهم الأولى في حرف أنظار المسلمين عن أصل الطريق الذي يجب أن تسير فيه عجلة الدعوة الإسلامية أي من كونها دعوة إلى مبادئ الدين إلى كونها دعوة إلى عصبية دينية، ولتساهم الثانية في فك الرابطة بين العرب وبين الإسلام، لعجزهم عن فصل العروبة والعربية عنه، ولقد تم تكريس ذلك بتأسيس الجامعة العربية، ولما كان من الصعوبة بمكان أن تسلخ العروبة عن هوية أبناء الأمة، وبدلاً من أن تعود الأمة إلى دينها، اعتذرت عن ذلك بإنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي، فتكرس الانقسام من جهة أخرى، وإن كنا نشكر ما تقدمه هذه المنظمة من خير للمسلمين.

ونشأ في ظل ذلك مدرستان إصلاحيتان، مدرسة الإصلاح القومي والوطني ومدرسة الإصلاح الديني، وإن شئت أضفت إليهما مدرسة الحكم المصلحي المطلق المستبد، وبدلا من أن تكون نتاجاتها إصلاحية جاءت نتاجاتها نقضاً للأصول، وهدما للفروع، وتنكرا للتاريخ حتى وصلت الأمة إلى حالة التعري التام في شأنها الرسمي عن جميع مقومات الأمة والتي لا نهوض لها بدونها.

إن الثقافة الدينية التي تغذى بها النابتة الإسلامية من خلال المناهج التربوية الرسمية ثقافة تعجز الأفراد عن أن يملكوا ملكة التمييز بين الحق والباطل والغث والسمين فيما يلقى عليهم من قضايا دينية، ومقولات فكرية، وما ذلك إلا لأن الغذاء الثقافي الديني المقدم لشباب الأمة لا يقوم على تعليمهم منطق ومنهج البحث العلمي كما وضعه علماء الإسلام، لأن تحقيق ذلك يعني بروز المرجعية الشرعية للأمة، وهذا يعني بداية سلوك الأمة في مشروع تستعيد به الأمة هويتها وشخصيتها، وهذا ما لا يأمله لا الإصلاحيون ولا المستبدون.

تخرج عليها.

وأما اليوم فقد حلت استراتيجيات (التفكير العشائري) محل العلوم الشرعية، ثم وظفت العلوم وطوعت لتكون خادمة للقبائل الإسلامية، حتى صارت الأقوال العقائدية والفقهية تخضع لقانون التفرد الذي هو روح العصر ولمبدأ الانتقاء بحسب ما يصلح منها للرؤى والمصالح المختلفة، ولقد قال الإنكليزي ملنر، وهو واحد من أساطين السياسة الإنكليزية، إن من أهم ما يمكن أن ننجح به مع الإسلام تحويله إلى عصبية دينية دون أن يكون دعوة إلى عقائد، ولقد تم ذلك بشكل كبير على يدي جمال الدين الأفغاني، كما أشار إلى ذلك صاحب التعليقات على حاضر العالم الإسلامي، فكان من نتاج ذلك غرق الأمة أجمعها في بحر هذه الحيرة العمياء.

من خلال هذه النظرة المقتضبة إلى واقع الدعوة الإسلامية نستطيع أن ندرك أهمية إحياء الدراسات والبحوث التي قدمتها العقول الإسلامية طوال القرون الماضية، وندعو الله تعالى أن يتقبل منا هذا العمل على تواضعه وقلته.

نبذة عن كتاب نشر الطوالع ومصنفه:

مصنف الكتاب الذي بين أيدينا واحد من أعلام الأمة المحققين لعلوم الأوائل، المدققين النظر فيما بحثوه من عويص المسائل، وقد حوى كتابه هذا خلاصات ما انتهى إليه من سبقه من كبار علماء الأمة، ولا سيما الإمام البيضاوي في «طوالعه»، والعضد الإيجي في «مواقفه»، والسعد التفتازاني في «مقاصده»، وهي في حقيقتها كتب ألفت مادتها وركبت عباراتها بالاستناد إلى ما قدمه كبار علماء الأمة من أبحاث جرارة وفياضة في علوم المنطق والأصول والعقائد والكلام، كابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي وأبي إسحاق الإسفراييني وابن فورك وأبي منصور البغدادي والقاضي الباقلاني وأبي المعالي الجويني إمام الحرمين وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي والإمام الآمدي والإمام ابن الحاجب. وفي مقدمة هؤلاء الإمامان الكبيران أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي، إماما أهل السنة، اللذان وضعا الأصول الأولى المؤسسة لعلم الكلام السني، واللذان افتتنا أيما افتنان في ترجمة جهود من سبقهما من علماء أهل السنة خصوصا في علمي العقائد والكلام بتأسيسهما نظرية ومنهجية متكاملة في النظر في أصول الدين، بالإضافة إلى ما بذله تلاميذهما الذين انتشروا في البلاد يعلمون الناس المنهج الذي أسسه الشيخان، والذي لاقى قبولاً ورضاً لدى عامة أهل السنة في كل البلاد، وكان ذلك الجهد العظيم هو الذي هيأ الساحة لمن جاء بعدهم من العلماء بإتمام البحث والنظر في مسائل الأصول حتى وصلوا به إلى أوج نضجه.

وعلى سنن هؤلاء وجهودهم اشتغل كبار المحقين المتأخرين كالعضد الإيجي، والسعد التفتازاني، والشريف الجرجاني، والإمام أبي عبد الله السنوسي، وجلال

الدين الدواني، والشمس الفناري، والخيالي، والعصام، والسيالكوتي، وغيرهم من كبار المحققين المتأخرين، بتحقيق وتحرير أبحاث من سبقهم حتى آلت عباراتهم إلى نصوص قوانين يميز بها بين الحق والباطل، أودعت بعد ذلك المتون وضبطت بالحواشي والتعليقات حتى لا يترك تأويلها لمن لا اختصاص له بها، وحتى لا تطالها أفكار وغايات أهل الأهواء الذين ما أكثرهم في كل عصر وزمان، وبالإضافة إلى ما أظهروه من اجتهادات وآراء مستمرة في مباحث هذا العلم تبين وتؤكد أهمية هذا العلم في كل عصر من العصور.

أقول: فجمعت ثلاثتها ما تفرق في تلكم الأسفار الشريفة لتكون منهجاً يدرس لأبناء الأمة من طلبة العلم الشرعي المتقدمين في الطلب، فهي كالمفتاح لهم لفهم كتب العلماء الأوائل، ومتابعتهم فيما وصلوا إليه من مطالب علمية، والبناء عليها عند الإمكان، ولتكون عوناً للمسلمين في كل زمان على الانتصار للدين والوقوف في وجه المخالفين بالحجة والبرهان، فإن العلم الحقيقي الذي كتبه علماؤنا القدماء ما أقواه في إبراز حجية المطالب الدينية خصوصاً في العصور التي تنتشر فيها المناهج الشكية والسفسطائية، وتضعف فيها جذوة العلم البرهاني، وتُصيَّرُ فيه القضايا الدينية عدوة للبحث العلمي كما يُدعى، هذا وإن أنجع وسيلة تتبع للدفاع عن هذا الدين الحق، والرد على أعدائه، هي العناية بعلوم السابقين من جهابذة علماء الأمة وذلك من خلال الاتصال المباشر بكتبهم ومباشرة نشرها وتدريسها لأذكياء الطلبة، أصحاب الملكات العالية، والمواهب العلمية والفكرية الرفيعة، والذين يمثلون معتمد الأمة وأملها في النهوض من الغفلة والكبوة الغارقة فيهما، والتقديم بنصوصهم أمام مناقشة الخصوم والرد عليهم، وإظهار الاعتزاز بهم وبما قدموه للإسلام والإنسانية من معارف، مع مراعاة الخطاب المناسب لأهل كل عصر.

العقل والعقلية والعقلانية:

التمييز بين هذه المصطلحات الثلاثة من الأهمية بمكان، ونود التنبيه إلى ما يدل عليه كل واحد منها باختصار، أما العقل فهو عند المتكلمين ملكة من ملكات النفس الكثيرة، بها تدرك النفس العلوم والمعارف النظرية والضرورية، فهو عندهم آلة خاصة في تحصيل الإدراك المسمى بالعلم.

وأما العقلية فهي الطريقة المنهجية والنظرية المعرفية التي يلتزمها الإنسان في أثناء التفكير فيلتزم بها وينضبط بمصطلحاتها وقواعدها، وبذلك تعرف أن العقل واحد في جميع أفراد الجنس البشري في حين أنهم مختلفون في العقليات، أي المناهج التي يلزمون عقولهم بها في أثناء ممارستهم التفكير[١].

وأما العقلانية فهي مدرسة فلسفية ظهرت في فترات متفرقة من التاريخ، تتخذ من العقل مرجعية في تفسير الوجود على خلاف بينهم في تفسير العقل.

وأخيراً نود قبل الكلام على نسخ وأصول هذا الكتاب أن نترجم بترجمة مختصرة لحياة الإمام المرعشي، نفعنا الله بعلومه في الدارين، آمين.

---

(١) وتستعمل كذلك كصفة للمسائل التي يتفرد العقل بالنظر فيها.

الإمام المرعشي

هو الإمام محمد بن أبي بكر المرعشي، الشهير بـ (ساجقلى زادة)، المتوفى سنة: (١١٤٥هـ). وهو من بلدة مَرْعش -بفتح الميم وسكون الراء وشين معجمة- وهي مدينة في الثغور بين الشام وبلاد الروم، على بعد (١٤٠) كم من الشمال الغربي من مدينة حلب، وفي وسطها حصن بناه مروان بن محمد أحد خلفاء بني أمية، وأحاطه بسور، ثم أحدث الرشيد وراءه سائر المدينة، وهي بلدة ذات عدد من العلماء الذين شاركوا في مختلف العلوم، ذكر أبو تمام في «الحماسة» عن سيار بن قصير الطائي:

فلو شَهِدَتْ أُم القُدَيد طِعاننا ... بمرعش، خيلَ الأرمني أرنّتِ
عشية أرمـــي جمعهم بلَبانه ... ونفسي وقد وطنتُها فاطمأنتِ
ولاحقةِ الآطـال أسندْتُ صفها ... إلى صف أخرى من عديٍ فاقشعرتِ

وأما شهرته بـ (ساجقلى زاده) فهي كلمة مركبة من لفظين: (ساجقلى) ومعناه بالتركية المظلة، ويقصد بها العالم العظيم، و(زاده)، وهي فارسية الأصل، وبديلها بالتركية: أوغلو، ومعناه:ابن، فيكون مجموعهما بمعنى (ابن مظلة العلماء).

ولد صاحبنا في مرعش، ونشأ بها، وفيها تعلم علومه الابتدائية ثم ارتحل إلى العلامة محمد دارنده وي حمزة صاحب تفسير «التبيان»، وداوم على دروسه، وبعد أن أكمل علومه عاد إلى بلدته حتى اشتهر بين علماء العثمانيين، ثم سافر إلى الشام وتلمذ على الشيخ عبد الغني النابلسي، ثم أخذ الإجازة في التصوف وعاد بعد ذلك إلى بلدته مرعش حيث اشتغل بالعلوم وأفاد الطلبة وكتب فيها الآثار النافعة.

مؤلفاته:

حاشية على «تفسير الكشاف» على سورة البقرة[١].

عين الحياة في بيان المناسبات في سورة الفاتحة.

رسالة الآيات المتشابهات، ثم أيدها برسالة أخرى سماها: التنزيهات، وهي جواب السنبلزاده عن رده عليه[٢]، وكتب عليهما حاشية.

شرح على عين الحياة سماه: «نهر النجاة في تفصيل عين الحياة»[٣].

رسالة في إيمان والدي النبي سماها: «شرح السرور والفرج في أبوي النبي صلى الله عليه وسلم»[٤].

غاية البرهان في تفسير آية الكرسي[٥].

حاشية على شرح ديباجة: «الطريقة المحمدية»[٦].

تسهيل الفرائض[٧] وشرحه في: «الأسهل»[٨].

عصمة الأذهان في المنطق[٩].

العرائس في المنطق[١٠].

سلسلة المعاني[١١].

---

(١) كتاب عثمانلي مؤلفري ١/ ٣٢٥-٣٢٧.

(٢) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية الغارفين: (٢/ ٣٢٢).

(٣) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٤) هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(٥) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(٦) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٧) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٨) عن مخطوط: «ترتيب العلوم».

(٩) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(١٠) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(١١) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

سبحة القدير في مدح الملك القدير[١].

عندليب المناظر[٢].

توضيح زبدة المناظر وزبدة المناظر[٣].

بيان جهد المقل[٤]، وهو متن وشرح في فن التجويد.

حاشية على شرح رسالة الآداب لطاش كبرى زاده[٥].

تقرير قوانين المناظرة[٦].

الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة[٧].

رسالة في تجديد الإيمان[٨].

رسالة في الفتاوى[٩].

جامع الكنوز[١٠].

تحرير التقرير من المناظرة[١١].

---

(١) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(٢) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(٣) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢).

(٤) مطبوع مع شرحه، بطرسبرغ، مطبعة الياس ميرزا البورغاني القريمي، ١٣١٦هـ، موجود منه نسخة بمكتبة الحرم المكي تحت رقم: (٤٣٦٧)، ونسخة أخرى لدى المكتبة المذكورة. كلاهما للمرعشي.

(٥) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٢).

(٦) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، معجم المطبوعات، سركيس: (١/ ٩٩٥)، ومنه مخطوط في برلين ودار الكتب المصرية ونور عثمانية وآيا صوفية. وهو مطبوع في الأستانة: (١٣١٢هـ).

(٧) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، وهو مطبوع بشرح الآمدي وشرح منلا عمر زاده، ومنه نسخة لدى مكتبة دار الحديث المكية، ويوجد منه نسخة في مكتبة جامعة الملك سعود بالرياض: (الفهرس ٣ص٤١، ٤٢، ٥٠، ٥١).

(٨) عثمانلي مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٩) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(١٠) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(١١) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

الرسالة العادلية[١].

تهذيب القراءة، ثلاثة وثلاثون جزءاً[٢].

حاشية على شرح المطالع[٣].

حاشية على الخيالي[٤].

رسالة في إتلاف الكلاب المضرة[٥].

رسالة في التوحيد[٦].

رسالة في ذم الدخان[٧].

ترتيب العلوم[٨].

نشر الطوالع، وهو هذا الكتاب الذي نقدمه بين يدي الدارسين الكرام من العلماء وطلبة العلم.

هذا وقد أشار محقق كتاب «ترتيب العلوم» إلى ما وقع في كتب التراجم التي ترجمت للإمام المرعشي من اختلاف في تحديد سنة وفاته، ومن ذلك: ما ذكره البغدادي في «هدية العارفين» من أنه توفي سنة: (١١٥٢هـ)، وما نقله رضا كحّالة عن سجلات المكتبة البلدية من أنه توفي سنة: (١١٥٠هـ)، وجعله جرجي زيدان في «تاريخ آداب

---

(١) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٢) معجم المطبوعات، سركيس: (١/ ٩٩٥). عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥- ٣٢٧).

(٣) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٤) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٥) ترجمه وطبعه محروفي زاده جعفر بك.

(٦) موجود منه نسخة في مكتبة الحرم المكي مقرونة برسالة أخرى لعبد الرحيم بن علي الشهي بشيخ زاده، وهما مجموعة واحدة تحت رقم (٥٠).

(٧) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧).

(٨) عثمان مؤلفري: (١/ ٣٢٥-٣٢٧)، هدية العارفين: (٢/ ٣٢٢)، تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان: (٣/ ٣٤٤). وهو كتاب يتناول العلوم التي عرفها المسلمون على غرار مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده.

اللغة العربية»[1] بعد التاريخين السابقين فحدد أن وفاته سنة: (١١٥٤هـ).

وقد أشار المحقق إلى أن هذا كله واحد وإلى أن الذي حل الإشكال هو صاحب كتاب «عثمانلي مؤلفري» حيث يقول[2]: وارتحل إلى دار البقاء بتاريخ ١١٤٥هـ، ويشير إلى هذا التاريخ البيت التالي:

سجاقلى زاده دينا دن   بقايا ارتحال أبدي

ودفن رحمه الله تعالى بالمقبرة التي في جهة القبلة من مرعش، بينما ذكر في السجل العثماني أنه دفن في (إسكدار) بمدينة استانبول وهذا ذهول من المؤلف اهـ.

والإيهام الثاني الذي أشار إليه المحقق هو ما وقع للبغدادي في هدية العارفين (٢/ ٣٢٤) من أن الدارندة وي محمد بن عثمان الرومي تلميذ ساجقلى زاده، المتوفى سنة (١١٥٢هـ)، وهو منشأ الوهم عنده في تحديد وفاة المرعشي، فالمتوفى سنة ١١٥٢هـ الدارندة وي وليس ساجقلى زادة، والدارندة وي كما ذكر محمد الطاهر مؤلف كتاب (عثمانلي مؤلفري) هو شيخ ساجقلى زاده.

(١) ص: (٣/ ٣٤٤).

(٢) ص: (١/ ٣٢٥- ٣٢٧)..

أصول كتاب نشر الطوالع

اعتمدنا في تحقيق هذا الكتاب على خمسة أصول، اثنان منها مخطوط، وثلاثة أخرى مطبوعة:

أما المخطوطان، فقد حصلنا على الأول منهما من دار الكتب المصرية، وقد اعتمدنا هذا المخطوط في الصلب بعد مقارنته ببقية الأصول لما وجدناه الأكثر دقة والأسلم نصاً والأكمل عبارة، ورمزنا له بالرمز (خ)[1]، إلا أن فيه صفحتين ساقطتين بيّناهما في محله، وأكملنا النص من المطبوع والذي رمزنا له بالرمز «أ»، وذلك بسبب رؤيتنا أن ذلك المخطوط هو الأقرب إلى المخطوط (خ)، ولعله المخطوط الذي اعتمدته دار العلوم العصرية في مصر عندما طبعت الكتاب، ولعل من أمارة ذلك أن جميع ما كتب على هامش هذا المخطوط مثبت في هذه النسخة المطبوعة، وقد قمنا بإثباتها جميعها في هامش التحقيق.

وأما المخطوط الثاني فقد أكرمني به شيخي وأستاذي العلامة المحقق والفهامة المدقق سعيد عبد اللطيف فودة، متعه الله بموفور الصحة والعافية، وحفظه بما يحفظ به عباده الصالحين، وقد رمزنا له بالرمز (م)[2]، وهو من حيث الزمان متقدم على المخطوط الأول (خ) إلا أنه وبالإضافة إلى إسعافه لنا في توضيح إشكالات كثيرة من

---

(١) جاء في اللوحة الأولى من المخطوط «خ» االوصف التالي له: عنوان المخطوط: نشر الطوالع. المؤلف: محمد المرعشي المعروف بساجقلى زادة. تاريخ النسخ: ١٢٢٨هـ. اسم الناسخ: الكليسي المقدسي. عدد الأوراق: ١٢٣ق. المقاس: ٢٣٥/ ١٤ سم. ملاحظات: المخطوط مفكك. الرقم والفن ٥٠ . توحيد م.

(٢) جاء في اللوحات الأولى من المخطوط«م» ما يلي: نشر الطوالع. harvard college library. وقد جلد في / شعبان/ ١٣١٢هـ. كتاب نشر الطوالع، اصطحبه العبد الفقير حافظ إسماعيل بن إدريس. وجاء في اللوحات الأخيرة: 96 m، the houghton library، ms arab 1 2 _ ٥٥ (٢٣٥) . ميكروفيلم.

نصوص الكتاب وما فيه من زيادات أثبتناها في محالها توضح عبارات النص وتكمل مباحثه فإنه أقل ضبطا وأكثر سقطا ولذلك لم نعتمده مع تقدمه الزماني.

وأما الأصول المطبوعة فثلاثة فهي على النحو التالي:

الأول: وهو من مطبوعات مكتبة العلوم العصرية، والتي كانت موجودة بخان جعفر بجوار سيدنا الحسين في القاهرة بمصر، وقد كانت طبعتها سنة: ١٣٤٢هـ ١٩٢٤م، طبع على نفقة الهلالي، كما هو مثبت في الصفحة الأولى من الكتاب، وهي من القطع المتوسط تقع في ٤٠٠ صفحة مع الفهرس الذي في آخرها، وآفة هذه الطبعة كثرة الأخطاء والسقط والزيادة والنقص الواردة فيها.

وقد بدأنا أول الأمر بالعمل على هذا الأصل المطبوع، إذ لم يكن عندنا غيره، وقد جاءت فكرة تحقيق هذا الكتاب حينما كنت أنا وأخونا الفاضل زياد أبو العقيص في زيارة لشيخنا الموقر، وقد لمسنا فيه بعض الهموم من نكران وجحود بعض الطلبة لجهود بعض العلماء والاستفادة منهم، وفي أثناء عودتنا طرح الأخ زياد أبو العقيص لو أنا نقوم بخدمة كتاب من كتب التراث لعلنا نهديه لشيخنا الموقر، يكشف الله به عنه الغمة، فاقترحت عليه صف هذا الكتاب على الحاسوب فأعطيته إياه في تلك الليلة وبعد فراغه من صفه قمت بمطابقة المصفوف على المطبوع «أ».

ولما أخبرنا شيخنا الموقرَ بذلك دلنا بعد ابتهاجه بهذا العمل على نسخة لكتاب نشر الطوالع موجودة ضمن موسوعة راغب باشا[1] الموسومة بـ (سفينة الراغب ودفينة الطالب)[2]، فقمنا على الفور بمطابقة المصفوف وعرضها عليها وأثبتنا ما بينهما من فوارق في الهامش، وهذا هو الأصل المطبوع الثاني.

---

(١) (ت: ١١٧٦هـ).

(٢) عن طبعة بولاق القديمة (١٢٥٥ و ١٢٨٢هـ).

ولما أنجزنا العمل، أخبرني الأخ الفاضل إيصال حوامده بأن عنده نسخة مطبوعة عن سفينة الراغب محققة على أصلين مطبوعين سابقين كما أشار إلى ذلك المحققون للسفينة في مقدمة التحقيق، وعلى الفور باشرت مطابقة المصفوف من جديد على هذه النسخة، وأثبتنا ما وجدناه من فوارق في الهامش، وهذا هو الأصل المطبوع الثالث.

هذا وقد رمزنا لنسخة (سفينة الراغب ودفينة الطالب) غير المحققة بالرمز (ب)، ورمزنا للمحققة بالرمز (ج).

ويتلخص عملنا في هذا الكتاب:

ضبط النص من المخطوط (خ).

مطابقة بقية النسخ عليه وقد تضمن ذلك تصويب الخطأ، وتعويض النقص، والإشارة إلى السقط، ومحاولة تصويب العبارة قدر الإمكان حتى تكون سليمة السياق والتركيب.

التزام الإملاء المعاصر للكلمات التي كتبت بإملاء غير معتمد في هذا الزمان.

كتابة الكلمات المختصرة كاملة بدون اختصار، ونكتفي بلفت الانتباه إلى ذلك هنا عن ذكرها في محالها من النسخ المختلفة، ومن هذه الاختصارات: [مم: ممنوع، وبط: باطل، وح: حينئذ، مح: محال، والمص: المصنف، والظ: والظاهر].

التزام كتابة الآيات بحسب المصحف المدني للنشر الحاسوبي، وتخريج الأحاديث من مصادرها بقدر الاستطاعة.

التعريف بالشخصيات والكتب العلمية الوارد ذكرها في هذا الكتاب. هذا وقد أهملنا قضية التعريف بالفرق الإسلامية الوارد ذكرها في الكتاب وذلك بسبب أن العلامة المحقق المرعشي ختم كتابه هذا بذكر متن في الفِرق، فاكتفينا بذكره لها عن التعريف بها في هوامش الصفحات.

وبعد هذا كله نرجو من الله أن نكون قد وفقنا في خدمة هذا الكتاب المهم والذي نشر فيه المؤلف أقوال أساطين العلماء من المتكلمين والفلاسفة، والذي جعله المصنف مشتملا على:

١ . خطبة الكتاب وتتضمن بيان أهمية علم الكلام.

٢ . مقدمة في علم المنطق.

٣. مدخل في النظر وأحكامه.

٤ . صلب الكتاب في الطبيعيات والكلاميات.

٥. شرح أسماء الله الحسنى وتخريجها على أصول العلماء.

٦ . مختصر جامع في الفرق الإسلامية.

ونود الإشارة إلى أنه ورد في النسخ (خ، م، أ) كل من مبحثي الأسماء الحسنى، والفرق الإسلامية، بينما خلت النسختان: (ب، ج) منهما، وقد أشرنا إلى ذلك في الهامش في محله.

هذا وأني أتقدم بالشكر الجزيل لكل من قدم مساعدة في إنجاز هذا الكتاب وأخص بالذكر الأخوين العزيزين زياد أبا العقيص وفراس السلوادي. وقد زاد في السرور أن تشرف عملنا وتتوج بتقديم لشيخنا محي علوم أهل السنة وحارق رؤوس المبتدعة الماتع علماً وحالاً سعيد عبد اللطيف فودة حفظه الله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

متن «نشر الطوالع»

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[١]

خيرُ الكلامِ حمدُ مَنْ خَلقَ الأنامَ، ثمَّ الصلاةُ على نبيِّهِ وعلى آلِهِ[٢] العِظامِ، وبعدُ:

فيقولُ أفقرُ العبادِ إلى رحمةِ ربِّهِ الغنيِّ محمدُ المرعشيُّ الملقبُ بـ(سجاقلى زاده)، أكرمَهُ اللهُ سبحانه بالسعادةِ[٣]:

[اعلم][٤] أن «علمَ الكلامِ» معَ أنه حافظٌ لعقائدِ[٥] الإسلامِ ذُكِرَ بعضُ اصطلاحاتِهِ ومباحثِهِ في تفاسيرِ[٦] المتأخرينَ مِنْ أفاضلِ المحققيَن، واسْتُوضِحَ ببعضِ مباحثِهِ بعضُ مواضعِ الأصولِ والمعاني، فمَنْ لم يرفع[٧] إليهِ رأسْاً فهو في مدرجةِ الهوانِ.

ومِنْ أعظمِ ما صُنِّفَ فيهِ: «المواقفُ» و«المقاصدُ»، ومن استطالَهما فعليهِ بـ«الطوالعِ[٨]» لعبدِ اللهِ البيضاويِّ، لكنَّه لكثرةِ مطوياتهِ ونهايةِ إيجازِهِ، لا تصلُ[٩] إليه إلا أيدي الأذكياءِ، وقليلٌ ما هُمْ في كلِّ زمانٍ، ولذلك نسجَ عليه عناكبُ النسيانِ.

---

(١) قوله (اعلم) من «ب + ج».

(٢) «أ»: (وآله).

(٣) «م»: (بالفوز والسعادة).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (العقائد).

(٦) «م»: (تفسير).

(٧) «أ»(يرجع)..

(٨) سيأتي التعريف بهذه المصنفات الثلاثة بالتفصيل فيما يأتي من صفحات.

(٩) «خ + ب + ج + م»: (يصل).

ولَّا كانَ زمانُنَا هذا زمانَ العوائقِ والفتنِ، وتقاصُرِ الفُرصِ والهممِ، اقتصرتُ مِنْ ذلك الكتابِ على ما هو الأهمُّ، فأخذتُ مسائلَه وتركتُ دلائلَه إلا ما هو سهلُ التناولِ، ثمَّ[1] إنيِّ أظهرتُ مخفياتها، ونشرتُ مطوياتها، وأضفتُ إليها مسائلَ مهمةً مما ذُكر في شرحهِ للأصفهانيِّ وفي حاشيةِ ذلك الشرحِ للسيدِ الجرجانيِّ[2]، وكثيراً من إلهياتِ المواقفِ وشرحِهِ، وبعضاً منْ مواضعِها الأُخَرِ، ونُبْذَةً من بعضِ الكتبِ، وأدرجتُ فيه ما وردَ على ذهني القاصرِ مُصَدَّرًا بـ «لعل» و«أقول»، وقد أذْكُرُ أن المنقولَ من شرحِ «المواقفِ» وهو من «المتنِ» و«الشرحِ»، وكلَّما ذكرتُ «المصنف» أردْتُ به صاحبَ الطوالعِ، وبذلتُ جَهديَ في إيرادِ الكلماتِ الواضحةِ بدل المبهمةِ لينتفعَ بكتابي أدنى الطلبةِ. وسمَّيتُه:

نَشْرَ الطَّوَالِعِ

وأجلُّ مقصودي من إتعابِ نفسي إغناءُ[3] الراغبيَن في المسائلِ العقليةِ عن اشتغالهِمْ بنَسْخِ الفلسفةِ، واستئناسِهِمْ بقواعدِ الكفرةِ.

والمرجوُّ من الكرامِ أنْ يسدُّوا الخللَ ويعفو الزللَ ولا يُعيِّبوا عليَّ مبالغتي في توضيحِ المقامِ وإنْ قلَّتِ الحاجةُ، إذْ[4] ذلك مراعاةً لصغارِ الطلبةِ، واختصارُ الكلامِ بشيءٍ سهلٍ لا يُمدحُ به الرجلُ، ومَنْ له ذهنٌ ثاقبٌ فعليهِ بـ«الطوالعِ» وأمثالِهِ، وهيهات لِمَا جمعه مثلي أنْ يَلْتفِتَ إليه الأذكياءُ وأنْ يُذكرَ اسمُه لدى فحولِ العلماءِ، أستعينُ باللهَ وأتوكلُ عليه وأفوضُ جميعَ أموري[5] إليه.

---

(١) «م»: (نعم).

(٢) «م»: (للمحقق الشريف) بدلا عن: (السيد الجرجاني).

(٣) «أ»: (إعتناء).

(٤) «م»: (إن).

(٥) «م»: (أمري).

ولَمَّا ناسبَ تقديمُ تعريفِ علمِ الكلامِ وبيانُ موضوعِهِ وغايتِهِ ـ وإنْ خلا عنها الطوالع ـ ذكرتُها على ما وقع في شرحِ «المواقفِ»[١].

فاعلمْ أنَّ العِلمَ المُسمَّى بـ[الكلامِ]: علمٌ يُقْتَدَرُ[٢] معه على إثباتِ العقائدِ الدينيةِ بإيرادِ الحُجَجِ عليها ودفعِ[٣] الشبهة عنها.

والمرادُ بـ[العقائد][٤]: ما يُقصدُ به نفسُ الاعتقادِ دونَ العملِ، فإنَّ الأحكامَ المأخوذةَ من الشرعِ قسمان:

أحدهما: ما يُقصدُ به نفسُ اعتقادِهِ كقولنا: اللهُ: عالمٌ قادرٌ سميعٌ، وتسمَّى[٥] هذه الأحكامُ اعتقاديةً وأصليةً وعقائد[٦]، وقد دُوِّنَ علمُ الكلامِ لحفظها.

والآخرُ: ما يُقصدُ به العملُ، كقولنا: الوترُ واجبٌ، والزكاةُ فريضةٌ، وتُسمَّى هذه الأحكامُ عمليةً وفرعيةً وأحكاماً ظاهريةً، وقد دُوِّنَ علمُ الفقهِ لها.

وموضوعُه على ما قيل: ذاتُ الله تعالى، لأنه يُبْحَثُ فيه عن أعراضِهِ الذاتيةِ، أعني[٧] عن صفاتِهِ وعن أفعالِهِ في الدنيا كإحداثِ العالمِ، وفي الآخرةِ كالحشرِ، وعن أحكامِ أفعالِهِ فيهما كوجوبِ نصبِ الإمامِ عليه تعالى وعدمِ وجوبِهِ، ووجوبِ الثوابِ والعقابِ عليه تعالى وعدم وجوبهما.

---

(١) من قوله في أول الكتاب: (فيقول أفقر العباد...) إلى قوله هنا (...على ما وقع في شرح المواقف) ليس موجوداً في: (ب + ج).

(٢) وعدل عن: أن يقتدر [به] إلى: يقتدر [معه] مبالغة في نفي الأسباب، كالحقيقي، وإسناد الكل إلى الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب، كذا في شرح «المقاصد».أهـ من هامش «خ + أ».

(٣) «أ»: (رفع)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «خ + م»: (العقايد).

(٥) «خ + م»: (يسمى). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) «خ + م»: (عقايد).

(٧) قوله: [عن صفاته]، أي: الذاتية. و[عن أفعاله]، أي: الصفات الفعلية. وإنْ قلت: كيف فسرَّ «الأعراض» بهما وسيجيء أن «العرض» موجود قائم بمتحيز عند الأشاعرة، فيخرج عنه: [صفات الله تعالى]؟ قلت: لعل «العرض» هنا ليس بالمعنى الآتي، بل بمعنى: ما يلحق الشيء أهـ من هامش « + خ + أ».

وغايتُه: الترقي من التقليدِ إلى الإيقانِ وإرشادُ المسترشدينَ، وإلزامُ المعاندينَ.

أقول: فالتعريفُ المذكورُ للكلامِ تعريفٌ بالغايةِ، وعرَّفهُ المحققُ الشريفُ في «تعريفاته»[١] بموضوعهِ حيثُ قالَ:

الكلامُ: عِلْمٌ يُبْحَثُ فيه عن ذاتِ الله وصفاتِهِ وأحوالِ الممكناتِ من المبدإِ والمعادِ على «قانونِ الإسلامِ».

قوله: [على قانون الإسلام]: احتراز[٢] عن إلهياتِ الفلاسفةِ فإنها على قانون عقولِهِمْ، وافقَ الإسلامَ أو خالفهُ، كما في شرحِ «المواقفِ».

ولعلَّ البحثَ عن صفاتِهِ تعالى وأحوالِ الممكناتِ من قبيلِ البحثِ عن أحوالِ أعراضِ[٣] «موضوعِ» العلمِ؛ لأنَّ موضوعاتِ «مسائلِ» العلمِ قد تكون[٤] موضوعَ العلمِ وقد تكون[٥] أعراضَ موضوعِهِ، هذا إذا كان البحث عن «الممكنات» من حيثُ استنادُها إليهِ تعالى لاندراجِهِ في البحثِ عن الأعراضِ، وأمَّا على ما قيلَ منْ أنَّه يُبْحَثُ في «الكلامِ» عن «أحوالِ» الممكناتِ لا من حيثُ الاستنادُ، كقولهم: الأعراضُ لا تنتقلُ، ففي التعريفِ إشكالٌ، ويُمْكِنُ تخصيصُ الأحوالِ بالحيثيةِ المذكورةِ ويكونُ البحثُ عن أحوالِها لا من تلك الحيثيةِ استطراديًا، كما في شرح «المواقف[٦]» .

ثم اعلمْ أنه لَمَّا كان المقصودُ الأعظمُ من تأليفِ «الطوالعِ» إثباتَ الصانعِ

---

(١) كتاب: [التعريفات]: هو للإمام السيد الشريف علي بن محمد الجُرجاني (٨١٢هـ)، ذكر فيه ما يتداوله أهل العلوم والفنون من اصطلاحات علمية، وقد رتبه على حروف المعجم، وقد قام أحد الباحثين في العراق، وهو خضر عواد العلي العكل ـ رحمه الله تعالى ـ قبل فترة الاحتلال الأمريكي ومن حالفهم من الدول الصليبية لأرض الإسلام بتقديم رسالة دكتوراة عن مصادر الإمام الجرجاني في تعريفاته بعنوان: «منهج وموارد السيد الشريف الجرجاني في كتابه «التعريفات»، سنة ١٩٩٩م .

(٢) «أ»: (احترازا).

(٣) «م»: (الأعراض).

(٤) «خ + م»: (يكون).

(٥) «خ + م»: (يكون).

(٦) «ب + ج + م»: (المقاصد) بدلا عن: (المواقف).

وصفاتِهِ والنبوةِ وما يتعلقُ بها بالبراهينِ العقليةِ المتألفةِ[١] من مقدماتٍ مأخوذةٍ من الممكناتِ بالنظرِ فيها رتَّبَ «المصنف» الكتابَ على مقدمةٍ وثلاثة[٢] كتبٍ:

المقدمةُ: في مباحثَ تتعلقُ بالنظرِ.

الكتابُ الأولُ: في الممكنات.

الكتابُ الثاني: في الإلهياتِ.

الكتابُ الثالثُ: في النبوةِ وما يتعلقُ بها.

كذا قاله[٣] الأصفهانيُّ[٤]، فرتبْتُ[٥] هذا الكتابَ على وَفقِ ترتيبِ «الطوالعِ[٦]»،

---

(١) «ج» بدون: (المتألفة).

(٢) الصورة الإملائية لهذه الكلمة بحسب ورودها في المخطوط المعتمد في الصلب وفي «م» هكذا (ثلثة)، وقد كتبناها بالصورة الإملائية المشهور (ثلاثة).

(٣) «م»: (قال).

(٤) «ب» بدون: (كذا قاله الأصفهانيُّ).

(٥) «م»: (فرتب).

(٦) «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار»: تأليف الإمام الحجة والقاضي القدوة ناصر الدين البيضاوي: (ت: ٦٨٥هـ)، قال عنه الإمام السبكي: أنه أجل كتاب أُلف في علم الكلام، وللإمام البيضاوي كتاب آخر نسجه على منوال «الطوالع» إلا أنه أخصر منه مع غاية في التحقيق، وهو كتاب «مصباح الأرواح في أصول الدين»، وقد حققه على أكثر من نسخة أستاذنا وشيخنا سعيد عبد الطيف فودة ـ حفظه الله تعالى ـ، ويشتمل «الطوالع» على مقدمة وثلاثة كتب: أما المقدمة ففي علم المنطق، وأما الكتب فثلاثة:

الأول: في [الممكنات]، وفيه أبواب، الباب الأول في «الأمور الكلية»، والثاني في «الأعراض»، والثالث في «الجواهر».

الثاني: في [الإلهيات]، وفيه أبواب، الباب الأول في «أحكام الذات الإلهية»، والثاني في «الصفات الإلهية»، والباب الثالث في «الأفعال الإلهية» وما يتعلق بها من مسائل كالتحسين والتقبيح.

الثالث: في «النبوة وأحكامها»، وفيه أبواب، الباب الأول في «معنى النبوة»، والثاني في «الحشر والجزاء»، والثالث في «الإمامة».

هذا ولم يقتصر الإمام البيضاوي رحمه الله على ذكر مذهب أهل السنة وآراء متكلميهم في مباحث الكلام والعقائد، بل ذكر بالإضافة إلى ذلك مذاهب المتكلمين من شتى الفرق الإسلامية، وزاد عليها بذكر أقوال وأراء الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين بمختلف مشاربهم، وعرَّض مقولاتهم للبحث والنظر والنقد، وبيَّن بالحجة والبرهان قوة مذهب أهل السنة ورجحان ما ذهبوا إليه سواء في مسائل الطبيعيات أو في مباحث الكلام والعقائد.

ثم إن كتاب «الطوالع» قد حظي باهتمام كبار علماء هذه الأمة، فوضعوا عليه الشروح والحواشي، ثم إنه لعلو كعبه ورفعة شأنه وعمق مباحثه ودقة أنظاره نبه العديد من العلماء على أنه لا ينبغي أن يتجرأ عليه ولا يطالعه إلا من تمرس

في عقائد الدين واستقرت في قلبه استقرارا تاما، وشهد له شيوخه بالأهلية للنظر فيه، إذ إن الإمام البيضاوي يذكر في كتابه هذا الأفكار والأقوال والمقولات والعقائد من أديان وفلسفات وفرق ومذاهب مختلفة فيخشى على غير المتأهل من الانحراف خصوصا في الأزمان المتأخرة والتي مال أهلها فيها إلى طلب الدنيا وابتعدوا فيها عن العلوم والمعارف الإسلامية ناهيك عن التحقيق والمشاركة فيها أو البناء عليها.

* الشروح والحواشي التي وضعت على الطوالع:

شرح الإمام الأصفهاني والمسمى: «مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار من مطالع الأنظار»، وهو أعظمها، وأجلها، وهو من أمتع ما يمكن أن تكون عليه الشروح، وعليه حاشية للسيد الشريف الجرجاني. هذا ومن عظيم رحمة الله بنا أن رزقنا الشيخ النظار سعيد فودة، حفظه الله تعالى، والذي درّسنا وشرح لنا شرح الأصفهاني في نهاية عقد التسعينات، وهو شرح مسجل ولله الحمد.

شرح العبري الفرغاني، برهان الدين عبيد الله بن محمد العبيدلي الشريف الفرغاني، قاضي تبريز المعروف بالعبري، المتوفى سنة: (٧٤٣هـ)، ومتوفر منه ستة نسخ مخطوطة، وشرحه هو: شرح الطوالع.

شرح الدواني: جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني، متكلم، فقيه، منطقي، ولد في «دوان» من بلاد كازرون، سكن شيراز: توفي سنة: (٩٢٨هـ)، ومتوفر منه نسختان مخطوطتان، وشرح فيه خطبة الطوالع، ووضع عليها حاشية.

شرح التستري، بدر الدين، محمد بن أسعد اليمني، وشرحه هو: كاشف الأسرار عن معاني طوالع الأنوار.

المولى مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي، المعروف بخواجه زادة، منه نسخة مخطوطة، وشرحه هو: شرح طوالع الأنوار.

شرح الميبذي، حسين بن معين الدين الميبذي، توفي سنة: (٨٧٠هـ)، ومنه نسخ مخطوطة.

شرح الأنصاري الشافعي، أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، شيخ الإسلام، عنوانه: «لوامع الأفكار في شرح طوالع الأنوار» ومنه نسخة مخطوطة.

وأخيرا كتاب ساجقلي زادة، وهو هذا الذي بين أيدينا والمسمى بـ «نشر الطوالع.

انظر مقدمة كتاب «طوالع الأنوار» بتحقيق الدكتور الفاضل عباس سليمان، دار الجيل، والمكتبة الأزهرية القاهرة، سنة ١٩٩١م، وسفينة الراغب بتحقيق د. على دحروج، ص٤٢٩.

تنبيه: هناك كتاب آخر يشبه اسمُه اسمَ كتاب البيضاوي وهو كتاب: [مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق] للإمام محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة: (٦٨٩هـ)، يعرف في نقول العلماء باسم: شرح المطالع، وعليه شرح للإمام قطب الدين الرازي التحتاني المتوفى سنة: (٧٦٦هـ) واسمه: [لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار] وعليه الحاشية الكبيرة والجليلة للإمام المحقق السيد الشريف الجرجاني.



المقدمة

فالمقدمةُ في مباحثَ تتعلقُ بالنظرِ، وفيها أربعةُ فصولٍ:

الفصل الأول

مبادئ النظر



مبادئ[1] النظر

وهي مباحثُ التصورِ والتصديقِ

اعلمْ أنَّ «العلمَ» إنْ كان حكماً، أي: إدراكاً بأن[2] النسبةَ واقعةٌ أو ليستْ بواقعةٍ، فهو: تصديقٌ، وإلاَّ فهو: تصورٌ. ثُّم إنَّ كلَّ واحدٍ من التصورِ والتصديقِ[3] يَنْقَسِمُ إلى: بديهيٍّ: وهو ما لا يتوقفُ حصولُه على نظرٍ وفكرٍ، كتصورِ الوجودِ والعدمِ، والحكمِ بأنَّ النفيَّ والإثباتَ لا يجتمعانِ ولا يرتفعانِ. وإلى كسبيٍّ: وهو ما يَحْتَاجُ إلى النظرِ والفكرِ، كتصورِ الملَكِ والجنِّ، والحكمِ بأنَّ العالَمَ حادثٌ؛ فتكْتَسَبُ[4] الكسبيَّاتُ من البديهياتِ بطريقِ النظرِ.

والنَّظَرُ: ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ على وجهٍ يؤدي إلى استعلامِ ما ليس بمعلوم.

وتلك الأمورُ المرتبةُ إنْ كانتْ مُوْصِلَةً إلى تصورِ مجهولٍ تُسمى: معرفاً وقولاً شارحاً، وإنْ كانتْ موصلةً إلى تصديقِ مجهولٍ تُسمَّى: دليلاً [وحجة][5].

أقول: يُشْعِرُ قولُ «المصنف»: وتلك الأمورُ المرتبةُ...اهـ[6] أنَّ التصورَ لا يُكْتَسَبُ من التصديقِ[7]، تدبر[8].

---

(١) «ب»: (مبادي). قوله: [في مبادئ النظر]، أي: في مباديه، أي: في أجزائه ـ وهي، أي: المبادئ، يعني: بيانها. ويمكن أن يجعل نفس المبادئ للنظر لأنه يتوقف على أجزائه وهي تتوقف على مباحثها، تدبر اهـ من هامش «خ + أ».

(٢) «خ + أ + ب + ج»: (لأن)، وما أثبتناه من «م».

(٣) في «ب»: (منها) بدلاً عن: (من التصورِ والتصديقِ).

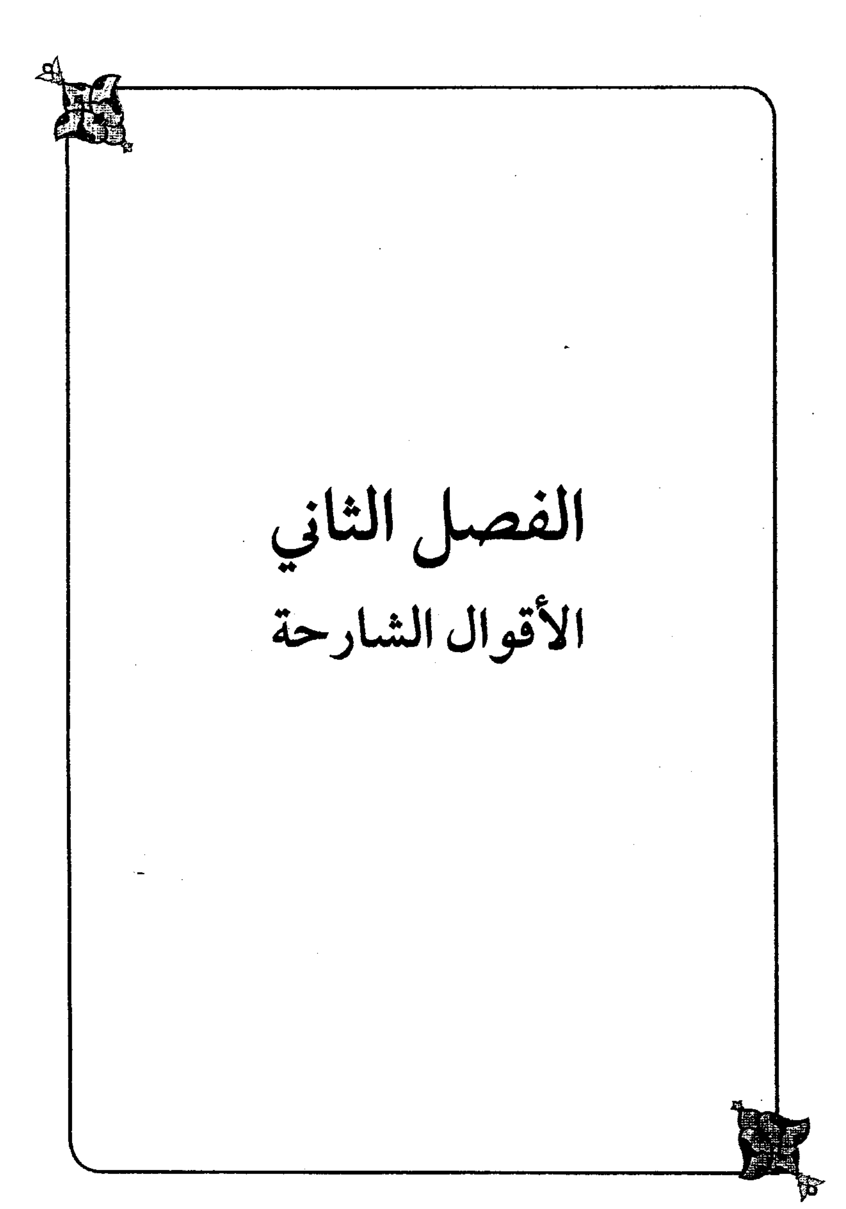
(٤) «خ + م»: (فيكتسب).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + ج»، وفي «خ» المعتمد: (تسمى ودليلا)، وظاهر أن الواو زائدة. «م»: (حجة ودليلا).

(٦) «ب + ج»: (إلى آخره). و«أ»: بدون: (إلى آخره) وبدون: (اهـ) وبدون: (إلخ). «م»: (إلخ).

(٧) «ب»: (وكذا العكس).

(٨) وجه التدبر: أن التقسيم ينبئ عن التعريف، فـ[المعرِّفُ]: ما يوصل إلى التصور المجهول. و[الحجة]: ما يوصل إلى التصديق المجهول، فلو أوصل الأول إلى التصديق والأخير إلى التصور أيضاً لا ينتقض التعريفان معاً اهـ من هامش «خ + أ».



الفصل الثاني

الأقوال الشارحة

المبحث[1] الأول

في شرائط المعرِّف

مُعَرِّفُ الشيءِ: ما يستلزمُ تصورُهُ تصورَ ذلك الشيءِ[2]، فيكونُ العِلمُ بالمعرِّفِ سابقاً على العلمِ بالمعرَّفِ، فلا يُعرَّفُ الشيءُ بالمساوي له في الجلاءِ والخفاءِ.

وفسره شارحُ «الشمسيةِ»[3] بقوله: أي[4]: يكونُ العلمُ بأحدهما[5] مع العلمِ بالآخرِ والجهلُ بأحدهما مع الجهلِ بالآخرِ، كتعريفِ الحركةِ بما ليس بسكونٍ، فإنهما -أي الحركة والسكون- في مرتبةٍ واحدةٍ، فمَنْ عرفَ الحركةَ عرفَ السكونَ، وبالعكس.

---

(١) «أ + ج» (المبحث)، وهو الذي أثبتناه في جميع العناوين. وفي «خ + ب» (البحث) بدلا عن (المبحث).

(٢) «م» بدون: (الشيء).

(٣) كتاب [الشمسية]: متن عظيم الشأن في علم المنطق، ألفه الإمام المحقق نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي (ت ٤٩٣هـ)، طارت به الركبان فتلقفته عقول العلماء وأقلامهم بين شارح له وناظم ومختصر.
وأهم شروحه شرح السعد التفتازاني: (٧١٢ـ٧٩٣هـ)، وشرح «تحرير القواعد المنطقية» لقطب الدين محمود بن محمد الرازي: (ت: ٧٦٦هـ)، وعليه تعليقات وحواشي جليلة منها: حاشية السيد الشريف الجرجاني، وحاشية محمد بن أسعد المعروف بجلال الدين الدواني وهي حاشية على حاشية الشريف الجرجاني، و تقرير للشيخ عبد الرحمن الشربيني على حاشية السيالكوتي، وحاشية المحقق الدسوقي.
ثم إن للإمام التفتازاني مختصرا في المنطق والكلام وهو كتاب «تهذيب المنطق والكلام» وقد احتوى قسم المنطق منه على معظم ما في «الشمسية» من مسائل مع تحقيقات وتدقيقات، وقد شرح قسم المنطق هذا العلامة الخبيصي، وهو مطبوع وعليه حاشية جليلة ونفيسة جدا للإمام المحقق حسن العطار، وحاشية العلامة ابن سعيد، رحمها الله تعالى. ولمتن «الشمسية» و«تهذيب» التفتازاني وزيادات أخرى نظم اسمه: «منظومة في القواعد المنطقية» لمحمد بشير الحلبي الحسيني المعروف بالغزي، وهذه كلها مطبوعة. هذا وإن لشيخنا الأستاذ سعيد فودة شرحا مسجلا على شرح الخبيصي بتمامه عليه، وله على متن «الكلام» من التهذيب شرحان: واحد مسجل و آخر مكتوب، نصر الله بأنفاسه الحق وأهله.

(٤) «ب» بدون: (أي). «ج»: (أن) بدلا عن (أي).

(٥) «م» بدون: (بأحدهما).

وأيضاً، لا يُعَرَّفُ الشيءُ بما هو «أخفى»[١] [منه][٢] لانتفاءِ سبقِ العلمِ بالمعرفِ، سواءٌ توقفَ الأخفى على المعرف فيكون الفسادُ فيه من جهتين: الخفاءِ والدورِ، أو لم[٣] يتوقفْ.

وإذا توقفِ عليه:

إما[٤] بمرتبةٍ واحدةٍ، ويُسمَّى: «دوراً صريحاً» و«دوراً ظاهراً»، كتعريفِ الشمسِ بأنه كوكبٌ نهاريٌّ، ثم تعريفُ النهارِ بأنه زمانُ طلوعِ الشمسِ، ولا يخفى أنَّ معرفةَ الكوكبِ النهاريِّ أخفى من معرفةِ الشمسِ.

وإما بمراتبٍ، ويُسمى: «دوراً مضمراً» و«دوراً خفياً»، كتعريفِ «الاثنين» بأنه زوجٌ أولٌ، ثم تعريفُ الزوجِ بأنه منقسمٌ بمتساويينِ، ثم تعريفُ المتساويينِ بالشيئينِ اللذيْنِ لا يفضلُ أحدُهما على الآخرِ، ثم تعريفُ الشيئينِ بالاثنينِ، ولا يخفى أنَّ معرفةَ الزوجِ الأولِ أخفى من معرفةِ الاثنينِ.

وأما التعريفُ بـ «الأخفى» الذي لم[٥] يَتوقفْ على المعرف كما[٦] يقال: النارُ ركنٌ شبيهٌ بالنفس، أي: في اللطافةِ، والنفْسُ أخفى من النارِ، لكنْ لم يتوقفْ[٧] معرفتُها على معرفةِ النارِ.

وأيضاً، لا يُعَرَّفُ الشيءُ بنفسِهِ، أي: بمرادفهِ، لانتفاءِ سبْقِ العلمِ بالمعرّفِ سواءٌ لم يُؤخذْ مع المرادفِ شيءٌ آخر كقولهم[٨]: الحركةُ نُقْلَةٌ، أو أُخِذَ، كقولهم: الإنسانُ

---

(١) «ب»: (أخفى منه).
(٢) ما بين المعقوفتين من «م».
(٣) «خ»: (لم) مكررة مرتين.
(٤) «ج + م»: (فإما).
(٥) «م»: (لا).
(٦) «ج»: (فكما).
(٧) «ب»: (تتوقف).
(٨) «م»: (كقولنا).

حيوانٌ بشرٌ، فإنَّ البشرَ عينُ الإنسانِ، وقد أُخِذَ معه[1] الحيوانُ.

ويجبُ أنْ يُقدَّمَ الأعمُّ في التعريفاتِ لشهرتِهِ وظهورِهِ.

وأنْ يُجتنبَ عن استعمالِ ألفاظٍ غريبةٍ وحشيةٍ غيرِ ظاهرةِ الدَلالةِ بالقياسِ إلى السامعِ، وعن استعمالِ ألفاظٍ مجازيةٍ إلا مع قرينةٍ دالةٍ على تعيينِ المرادِ، وأما القرينةُ المانعةُ عن إرادةِ الحقيقةِ فواجبةٌ في المجازِ في أيِّ موضعٍ كان، كذا في شرح «الشمسية» للتفتازاني[2].

---

(١) «م»: (مع).

(٢) الإمام التفتازاني: [إمام أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]: [٧١٢ ـ ٧٩٣ اهـ]: سعد الحق والدين، مسعود بن عمر التفتازاني، الفاربي، المعروف والمشهور، الإمام المحقق، والحبر المدقق، سلطان العلماء الكبار، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، كان من كبار علماء الشافعية ... وله آثار جليلة، ولد سنة اثنين وعشرين وسبعمائة بـ[تفتازان]، ومن مصنفاته الجليلة منها: حاشية على تفسير الكشاف، وذكر في أسامي الكتب أنها ملخصة من حاشية الطيبي مع زيادة يسيرة لكن فيه تعقيد في العبارة وقد وصل إلى سورة الفتح، وتوفي قبل تكميله، وله كشف الأسرار وعدة الأبرار في التفسير باللغة الفارسية، انتهى من الأدنروي.

وذكر ابن الخطيب قاسم الرومي في «روض الأخبار المستخرجة من ربيع الأبرار»، والكفوي وغيرهما أن التفتازاني ولد سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة، وفرغ من تصنيف:

شرح الزنجاني في الصرف حين بلغ عمره ست عشرة سنة في شعبان سنة: (٧٣٨هـ). ومن شرح التلخيص المطول في صفر سنة: (٧٤٨هـ)، بهراة. ومن اختصاره سنة: (٧٥٦هـ)، بغجدوان. ومن شرح الرسالة الشمسية في جمادى الآخرة سنة: (٧٥٧هـ)، بمزار جام. ومن التلويح في ذي القعدة سنة: (٧٦٨هـ)، بكلستان وتركستان. ومن شرح عقائد النسفي في شعبان سنة: (٧٦٨). ومن حاشية شرح مختصر الأصول سنة: (٧٧٠هـ). ومن رسالة الإرشاد في النحو سنة: (٧٧٤هـ)، بخوارزم. ومن مقاصد الكلام وشرحه في ذي القعدة بسمرقند سنة: (٧٨٤هـ) في محروسة سمرقند. ومن تهذيب المنطق والكلام في رجب سنة: (٧٨٩هـ). ومن شرح المفتاح في شوال من السنة المذكورة كلها بسمرقند. وشرع في تأليف الفتاوى الحنفية يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة: (٧٩٦هـ)، بهراة. وفي تأليف مفتاح الفقه سنة: (٧٧٢هـ). وفي شرح تلخيص الجامع الكبير سنة: (٧٨٦هـ)، كلها بسرخس. وفي شرح الكشاف في الثامن من ربيع الآخر سنة: (٧٨٩هـ) في هراة. وتوفي يوم الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة: (٧٩٢هـ) بسمرقند، ونقل إلى سرخس يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى.

هذا وقد ذكرت مصنفات السعد مؤرخة بغير هذه التواريخ في آخر كتابه «المطول شرح تلخيص المفتاح» المطبوع بنشر المكتبة الأزهرية ذات القطع القديم الكبير، فراجعه إن شئت.

المقاصد في علم الكلام ـ أو: «مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين»: متن بالغ الأهمية في علم الكلام والعقائد على طريقة أهل السنة، أهل الحق، وهو من أنفس الكتب في هذا العلم، ومؤلفه هو الإمام سعد الدين التفتازاني: (٧١٢ ـ ٧٩٣هـ)، وقد كتب الإمام التفتازاني عليه شرحا بطريقة النظر والبحث وليس مجرد بيان لمعاني «المقاصد» كمتن،

وينبغي أنْ يُجتنبَ عن التكْرَارِ سواءٌ كان المتكررُ نفسَ الحدِّ مِثْلُ أنْ يقولَ[١]: العددُ كثرةٌ مجتمعةٌ من الآحادِ[٢]، والمجتمعةُ من الآحادِ[٣] نفسُ الكثرةِ. أو كان المتكررُ بعضَ أجزاءِ الحدِّ مثلُ أن يُقالَ: الإنسانُ حيوانٌ جسمانيٌّ ناطقٌ، فإنَّ الحيوانَ يؤخذ في حده الجسم حين يُقال: إنه جسمٌ ذو نفسٍ حساسٌ متحركٌ بالإرادةِ، فقد كُرِّرَ[٤] الجسمُ الذي هو بعضُ أجزاءِ الحيوانِ، اللهم إلاَّ إذا دعتْ إلى التكرارِ ضرورة أو حاجة.

أما التكرار بحسَب «الضرورة» فهو: التكرار الذي لو لم يقعْ لم يكنْ التعريفُ صحيحاً، مثلُ التكرارِ الذي يقعُ في تعريفِ[٥] كلٍ من المتضايفين، وهما اللذانِ يكونانِ معاً في التعقلِ والوجودِ، مثلُ الأبوةِ والبُنُوةِ، فيُقالُ في تعريفِ الأبِ: حيوانٌ يتولدُ من نطفتهِ شخصٌ آخر من نوعهِ من حيثُ يتولدُ اهـ[٦].

وذلك بخلاف شرح الجرجاني على المواقف. وهو عبارة عن ستة مقاصد، فرغ من تصنيفه سنة: (٧٨٤هـ)، وللعلماء عليه حواش منها: حاشية مولانا على القاري، وحاشية المولى إلياس بن إبراهيم السينابي، قال صاحب «الشقائق النعمانية» عنها: وهي لطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعليقة للمولى أحمد بن موسى الخيالي، ذكره المجد المجدي في «ذيله»، وحاشية مولانا مصطفى مصلح الدين المعروف بحسام زادة، كتب حاشية عليه، ذكره المجدي واختصره الشيخ محمد بن محمد الإيجي سماه «مقاصد القاصد». عن النسخة القديمة المطبوعة في دار الخلافة العثمانية في مطبعة الحاج محرم أفندي سنة: (١٣٠٥هـ).

ومن الكتب المنسوبة للإمام السعد رسالة في الرد على «ابن عربي» صاحب «الفتوحات المكية» في قوله بـ«وحدة الوجود» وإنما هو لتلميذه علاء الدين البخاري. انظر السعد في: (الدرر الكامنه: ١٤/ ٣٥٠)، وشذرات الذهب: (٨ / ٥٤٧)، وهدية العارفين: (٢/ ٤٢٩).

(١) «ج + م»: (يقال).

(٢) «ب» (ابعادها).

(٣) «ب» (ابعادها).

(٤) «ب» (تكرر).

(٥) «م» بدون: (تعريف).

(٦) «ب»: (الخ).

فلو لم يُكررْ بعضُ الأجزاءِ بالحيثيةِ لصدقَ[١] التعريفُ على بعضِ الابنِ لأنَّ[٢] الابنَ قد يكونُ كذلك، وأما إذا كُررَ لم يصدقْ على الابنِ، فإنَّ بعضَ الابنِ وإنْ كانَ كذلك لكن لا يكون ابناً من هذه الحيثيةِ بل من حيثُ تولد[٣] من نطفةِ شخصٍ آخر من نوعِهِ[٤]، وقسْ عليه تعريفَ الابنِ.

وأما التكرارُ بحسَبِ «الحاجةِ» فهو: التكرارُ الذي لو لم يقعْ يكونُ التعريفُ صحيحاً لكنْ لا يكونُ جامعاً[٥]، كما في قولهم في تعريفِ الأنفِ الأفطسِ[٦]: هو أنفٌ ذو تقعيرٍ لا يكونُ ذلكِ التقعيرُ إلا في الأنفِ، فصارَ الأنفُ والتقعيرُ مكرراً، فإنه يجوزُ أنْ يُقالَ في تعريفِ الأنفِ الأفطسِ[٧]: هو شيءٌ ذو تقعيرٍ مختصٌ بالأنفِ، لكنْ كُرِّرَ الأنفُ فقيل: هو أنفُ، ولم يُقلْ: هو شيءٌ؛ ليكونَ الجوابُ مطابقاً للسؤالِ؛ لأنَّ السؤالَ عن الأنفِ الأفطسِ[٨] لا عن الشيءِ الأفطسِ[٩]، هذا حاصلُ ما ذكره «الأصفهانيُّ».

أقول: لم يظهرْ منه وجهُ تكرارِ التقعيرِ، ولعلَّ وجهُهُ أنه لو لم يُذكرِ التقعيرُ بعد[١٠]، لربما[١١] تُوُهِّمَ رجوعُ ضميرِ «لا يكون» إلى الأنف.

---

(١) «خ + أ + ج» (يصدق)، وما أثبتناه من «ب + م».
(٢) «م»: (فإن).
(٣) «ب» (تولده).
(٤) «م»: (... بل إنما سيكون ابنا من حيث توله من نطفة شخص آخر من نوعه...).
(٥) «ب + م» (كاملا).
(٦) «م»: (الأقطر)، وفي الهامش: الأنف الأفطش، أصفهاني.
(٧) «ب»: (تعريفه) بدلا عن: (تعريفِ الأنفِ الأفطسِ). «م: (الأقطر).
(٨) «م»: (الأقطر).
(٩) «م» (الأقطر).
(١٠) «ب»: (بعد لا يكون).
(١١) «م»: (لا يكون).

المبحث الثاني

في[(١)] أقسام المعرِّف

معرِّفُ الشيءِ يجب أنْ يساويَه في العمومِ والخصوصِ، أي: في الصدقِ، على معنى: أنه يجب أنْ يصدقَ المعرَّفُ -بالفتح- على كل ما صدق[(٢)] عليه المعرِّف -بالكسر- وهو الاطرادُ والمنعُ، و[(٣)]بالعكسِ، أي: يجب أنْ يصدقَ المعرِّف -بالكسر- على[(٤)] ما صدق[(٥)] عليه المعرف -بالفتح- وهو الجمعُ والانعكاسُ.

وإنما شُرِطَ المساواةُ المذكورةُ[(٦)] ليشمل المعرِّفُ جميعَ أفرادِ المعرَّفِ ويميزَه عن غيره.

إذا عرفتَ ذلك فنقول: أقسامُ المعرِّفِ -بالكسر[(٧)]- أربعةٌ:

حدٌّ تامٌّ: وهو المركبُ من الجنسِ والفصلِ القريبينِ، كالحيوانِ الناطقِ في تعريفِ الإنسانِ.

وحدٌّ ناقصٌ: وهو التعريفُ بالفصلِ القريبِ وحدَه، و[(٨)]به والجنسِ البعيدِ، كالناطقِ و[(٩)]الجسمِ الناطقِ في تعريفِ الإنسانِ.

---

(١) «ب» (من).

(٢) «ب + م» (يصدق).

(٣) «ب» (أو).

(٤) «ب»: (على كل).

(٥) «ب» (يصدق).

(٦) «أ»: (المذكور)، وما أثبتناه من «ج».

(٧) «ب» بدون (بالكسر).

(٨) «ب» (أو).

(٩) «ب» (أو).

ورسمٌ تامٌّ: وهو [التعريف][1] المركبُ[2] من الجنسِ القريبِ والخاصةِ، كالحيوانِ الضاحكِ في تعريفِ الإنسانِ.

ورسمٌ ناقصٌ: وهو التعريفُ بالخاصةِ وحدَها، أو بها وبالجنسِ[3] البعيدِ، كالضاحكِ أو الجسمِ الضاحكِ في تعريفِ الإنسانِ، هكذا في «الشمسيةِ»[4]، وكذا المركبُ من العرضِ العامِ والخاصةِ، والمركبُ[5] من العرض العامِ والفصلِ القريبِ، والمركبُ من الخاصةِ والفصلِ، كـ(الماشي الضاحكِ)، أو (الماشِي الناطقِ)، أو (الضاحكِ الناطقِ) في تعريفِ الإنسانِ، فإنها رسومٌ ناقصةٌ أيضاً، كما أشار إليه شارحُ «الشمسيةِ»[6].

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م» بدون: (المركب)، ومكانها كلمة: (الذي).

(٣) «م»: (الجسم).

(٤) «ب + م» بدون: (هكذا في الشمسيةِ). و«م» بدون: (كذا).

(٥) يعني: أن تحرير الغير بالبسيط إما بأن يكون «جنساً» فيستلزم الفصل، أو «فصلاً» فيستلزم الجنس، فيلزم أن تكون الماهية المحدودة جنس وفصل.

والحاصل، أن «الحد» لا يكون إلا لما له جزء، فـ[الحد] إما جميع الأجزاء، وهو الحد التام، أو بعضها منضماً إلى العوارض، وهو الرسم، أو: لا، وهو «الحد الناقص». وإذا كان «الحد» بعضها فالبعض الغير المذكور جزء من الماهية في نفس الأمر، فماهية المحدود ذوات أجزاء، والأول ماهية الجنس وحده والفصل وحده، والثاني النوع السافل. أهـ من هامش «أ».

(٦) «ب» بدون: (كما أشار إليه شارح الشمسيةِ).

المبحث الثالث

في بيان ما يجوز أن يُعَرَّفَ بشيءٍ آخر وبيان ما يجوز أن يُعَرَّفَ به شيء آخر

الحقائقُ: إما أنْ تكونَ[١] بسيطةً: أي: لا يكون لها جزءٌ بأنْ لا تلتئم من شيئين[٢] أو أكثر. أو مركبة: أي: يكون لها جزءٌ.

وكلُّ واحدٍ من البسيطِ والمركبِ إما أنْ يتركبَ عنه غيرُه أو: لا. فهذه أربعة أقسام.

والبسيطُ[٣] الذي لا يتركبُ عنه غيرُه من الحقائق[٤] لا يُحَدُّ حداً تاماً ولا حداً ناقصاً لبساطتِهِ، لأنَّ كلاً منهما لا يكونُ إلا لما له جزءٌ، وأيضاً لا يُحَدُّ به غيرُه لعدمِ كونهِ جزءاً لغيرِه[٥] كالواجبِ تعالى، والحدُّ لا يكونُ إلا لما له جزءٌ، والبسيطُ الذي يتركبُ عنه غيرُه لا يُحَدُّ لبساطتِهِ لكنْ يحدُّ به كالجوهرِ لأنه[٦] جنسٌ للجواهرِ من الأجسام.

والمركبُ الذي لا يتركبُ عنه غيرُه لا يُحدُّ به الغيرُ[٧] لعدمِ كونهِ جزءاً من ماهيةِ الغيرِ، لكنْ يُحدُّ لتركبهِ كالإنسانِ، فإنه مركبٌ من الحيَوانِ والناطقِ، ولا يتركبُ عنه[٨] ماهيةٌ[٩] أخرى ضرورةَ كونهِ نوعاً سافلاً.

---

(١) «م»: (يكون).

(٢) «م»: (اثنين).

(٣) «ب + م» (فالبسيط).

(٤) «خ + م»: (الحقايق).

(٥) «أ» (جزءَ الغيرِ)

(٦) «ب» هكذا: (كالجوهر الذي هو جنس).

(٧) «ب» بدون (الغير). «م»: (غيره).

(٨) «أ»: (عن)، وما أثبتناه من «ب».

(٩) «م»: (غير ماهية).

والمركب الذي يتركبُ عنه غيرُه يُحَدُّ لتركبه، ويحد[١] به الغيرُ الذي كان ذلك المركبُ جزءاً منه كالحيوان، فإنه مركبٌ من الجسمِ النامي والحساسِ[٢]، ويتركبُ عنه غيرُه كالإنسان.

فالحد للمركبِ سواء كان حداً تاماً أو حداً ناقصا، وكذا[٣] الرسمُ التامُّ ضرورةَ تركبِهِ من الجنسِ والخاصة، فماهية المرسوم لها جنس، وكل ما له جنس فله فصل فيكون[٤] ماهية المرسوم مركبا[٥] من الجنس والفصل، وأما الرسمُ الناقصُ فيشملُ البسيطَ والمركبَ، و[٦]أما كونُه للمركبِ فظاهرٌ، وأما كونُه للبسيطِ فلجوازِ خلوهِ عن الجنسِ والفصلِ.

---

(١) «أ» بدون: (لتركبه ويحد).

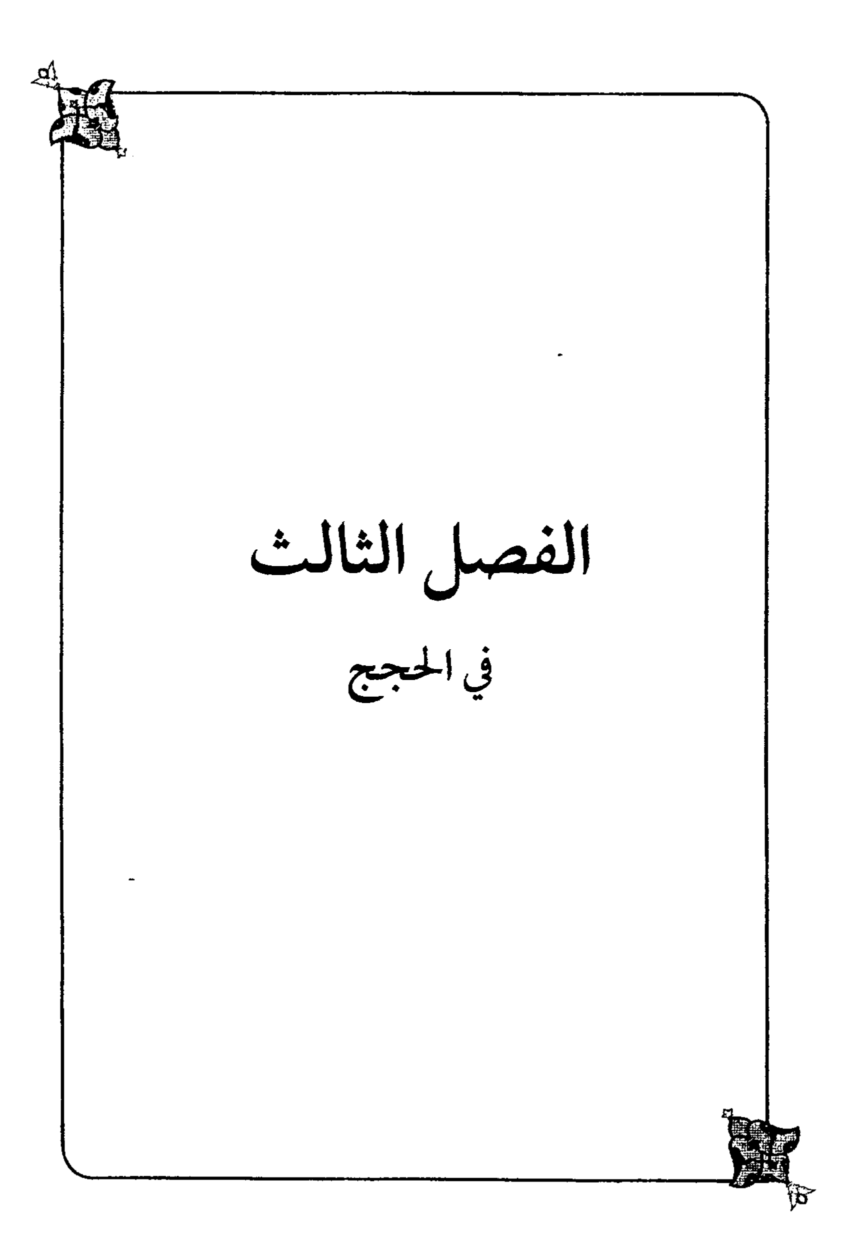
(٢) «ج» بدون: (الحساس).

(٣) «أ» (وكذلك).

(٤) في «ب» (فتكون).

(٥) «ب» (مركبة).

(٦) «ب + م» بدون (و).



الفصل الثالث

في الحجج

المبحث الأول

في أنواع الحجج

وهي جمعُ: حُجةٍ، وهو: الموصلُ القريبُ إلى التصديقِ. ولفظُ «القريبِ» احترازٌ[١] عن الموصلِ البعيدِ، وهو[٢] أجزاءُ الحجةِ. والحجةُ والدليلُ مترادفانِ.

وعُرِّفَ الدليلُ بأنه: ما يلزمُ من العلمِ بِهِ العلمُ[٣] بوجودِ المدلولِ.

[وأريد بـ(العلمِ الملزومِ) و(العلمِ اللازمِ): التصديقُ الشاملُ للظن والاعتقاد واليقين، [كذا في الأصفهاني][٤].

ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل[٥] المركب [و][٦] التقليد فقط بقرينة تقابل [الظن][٧] واليقين وإلا فالاعتقاد يعم الجميع][٨].

والدليلُ على ثلاثةُ أنواعٍ: قياسٍ، واستقراءٍ، وتمثيلٍ؛ لأنَّ الدليلَ: إما استدلالٌ بحالِ الكليِّ على حالِ جزئيِّهِ[٩]، أي: جزئي ذلك الكليِّ، سواء كانَ

---

(١) «أ» (احترازا).

(٢) «م» بدون: (هو).

(٣) وأريد بـ[العلم الملزوم] و[العلم اللازم] التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين، كذا في الأصفهاني. ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابله للظن واليقين وإلا فالاعتقاد يعم الجميع أهـ من هامش «خ + أ».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (جهل).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب» لكن بدون: (٤ + ٥ + ٦ + ٧).

(٩) «م»: (جزئه).

جزئياً حقيقياً أو إضافياً، كما استُدِلَ[١] بنطقِ الإنسانِ على نطقِ جزئيهِ[٢] الذي هو «زيد» في قولنا: [زيدٌ إنسانٌ] و[كل إنسان ناطق]، فينتج[٣]: «زيد ناطق».

وإما استدلالٌ بحالِ أحدِ المتساويينِ على حالِ الآخرِ، يعني: الكليتينِ[٤] المتساويينِ، لأنَّ الجزئيينِ الحقيقيينِ لا يكونُ بينهما إلا تباينٌ كما صرح به شارحُ «الشمسيةِ»[٥]، كما استُدِلَ[٦] بضحكِ المتعجبِ بالقوةِ على ضحكِ مساويهِ الذي هو «الإنسانُ» في قولنا: [كل إنسان متعجب بالقوة] و[كل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة]، ينتج: «كل إنسان ضاحك بالقوة»، ويُسمى هذان القسمان: «قياساً».

قال [السيد][٧] الشريف في حاشيةِ «الأصفهانيِّ»: اندراجُ[٨] جميعِ أقسامِ الاستثنائيِّ [والاقتراني][٩] المتصلِ والمنفصلِ فيما ذُكِرَ غيرُ ظاهرٍ، يعني: أنَّ التقسيمَ غيرُ حاصرٍ.

وأجابَ عنه[١٠] بعضُ الفضلاءِ: بأنَّ مرجعَ[١١] الاستثنائيِّ المتصلِ عند وضعِ المُقَدَّمِ أنَّ التاليَ: [أمرٌ تحققَ[١٢] ملزومُه] و[كلُّ أمرٍ تحققَ ملزومُه فهو متحققٌ]، ويُقالُ

---

(١) «ب» (يستدل).

(٢) «م»: (جزئه).

(٣) «ب» (ينتج). «م» بدون: (فينتج زيد ناطق).

(٤) «أ + ب»: (كليين)

(٥) «ب» بدون قوله: (كما صرح به شارحُ «الشمسيةِ»).

(٦) «ب» (يستدل).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) «خ + أ»: (في اندراج).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١٠) «م» بدون: (عنه).

(١١) «م»: (يرجع).

(١٢) «م» بدون: (...وكل أمر تحقق ملزومه ...).

في رفعِ[١] التالي: [أنَّ المُقَدَّمَ أمرٌ[٢] انتفى لازمُه] و[كلُّ أمرٍ انتفى لازمُه فهو منتفٍ].

ومرجعَ الاستثنائيِّ المنفصلِ الحقيقيِّ عند وضعِ المقدَّمِ: [أنَّ التاليَ أمرٌ تحقَّقَ[٣] معاندُه في الصدقِ والكذبِ]، و[كلُّ أمرٍ تحقَّقَ معانده في الصدقِ والكذبِ فهو منتفٍ]. وقِسْ عليه البواقي.

وإنْ كانَ الدليلُ استدلالاً بحالِ الجزئيِّ[٤] على حال كليةٍ يُسمى: «استقراء»، وهو: إثباتُ الحكمِ الكليِّ[٥] لثبوتهِ في جزئياتهِ إما كلها أو بعضها:

أما الأولُ: فيفيدُ اليقينَ كقولك: [العدد إما زوج أو فرد] و[كل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد]، ينتج: [أن كل عدد يعده الواحد]، أي: يعينه[٦] الواحد بإلقائه منه مراراً، و[٧]مثلُ ذلك يُسمى: «قياساً مقسماً» و«استقراء تاماً».

وأما الثاني: فلا يفيدُ إلا «الظنَّ» لجوازِ أنْ يكونَ حكمُ ما لم يُسْتَقْرَ[٨] [على خلاف حكم ما استقرى][٩] كما يقال: [كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ]، لأنَّ الإنسانَ والفرسَ وغيرَهما مما نشاهدُه[١٠] من الحيواناتِ كذلك مع أنَّ التمساحَ بخلافهِ، كذا في شرح «المواقف».

---

(١) «م»: (دفع).

(٢) «م»: (أن أمرا انتفى لازمه).

(٣) «أ»: (يحقق معاندة)، وكذا فيم يأتي.

(٤) «ب» بدون «أل».

(٥) «ب»: (الكلي لثبوته).

(٦) «أ + خ» (يعينه)، «ب + ج + م»: (يفنيه). وفي «م» هكذا: (يفنيه من الإفناء الواحد بإلقائه منه).

(٧) «م»: (أو).

(٨) «أ + خ»: (يستقرأ)، «ج»: (يستقرى)، «ب»: (يستقر)، وما أثبتناه من «ج».

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب + ج»، وما في «خ»: (استقرئ).

(١٠) «ب» (يشاهد).

ولعلَّ قوله: [لأن الإنسان والفرس][١] كبرى لصغرى مطويةٍ[٢] وهي: [أن بعض الحيوان إنسان وفرس وغيرهما مما نشاهده] ينتج: [أن بعض الحيوان يحرك فكه الأسفل]، ثم نستدلُ على المُدَّعَى بأنه إذا كان بعضُ الحيوانِ يحركُ فكَه الأسفلَ، فكل حيوانٍ يحركُ فكَه الأسفلَ، لكنَّ المقدمَ حقٌّ، ينتجُ هذا القياسُ الاستثنائيُّ بوضعِ المقدمِ أنَّ التاليَ حقٌّ، وهو المُدَّعى، لكنَّ ملازمتَهُ ظنيةٌ مبنيةٌ على قياسِ الغائبِ على الشاهدِ، فلذلك لم يُفِدِ اليقينَ بالنتيجةِ التي هي قولنا: «كل حيوان يحرك فكه الأسفل»، بل أفادَ الظنَ.

وإنْ كانَ الدليلُ استدلالاً بحكمِ جزئيٍّ على حكمِ جزئيٍّ آخر لاشتراكِهما في وصفٍ يُسمى: «تمثيلاً» في عرف المتكلمين، و«قياساً» في عرف الفقهاء.

والمرادُ من الجزئيين أنْ يكونا تحتَ كليٍّ واحدٍ سواء كانا جزئيينِ حقيقيينِ أو إضافيينِ، وإنْ لم يكونا تحتَ كليٍّ واحدٍ فلا يَتعدَّى حكمُ أحدِهما إلى الآخرِ.

ومثاله: أنْ يُستَدَلَّ بحرمةِ الخمرِ على حرمةِ النبيذِ لاشتراكِهما في الإسكارِ بأنَّ يقالَ: النبيذُ حرامٌ لأنه كالخمرِ في الإسكارِ، والخمرُ حرامٌ، [أي][٣]: للإسكارِ، وهو لا يُفيدُ اليقينَ أيضاً كما [بُيِّنَ][٤] في «المطولات».

والجزئي[٥] الذي تعدَّى منه الحكمُ كالخمرِ في مثالِنا يُسمى: «أصلًا»، والجزئيُّ الذي يُعدَّى[٦] إليه الحكمُ كالنبيذِ يُسمى: «فرعاً»، والوصفُ المشتركُ بينهما كالإسكارِ يُسمى: «جامعاً»، وهو الكليُّ الشاملُ لذينك الجزئيينِ، لأنَّ المسكرَ كليٌّ شاملٌ للخمرِ

(١) «ب»: (الخ).
(٢) «م»: (المطوية).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) «أ»: (الجزء).
(٦) «ب+م» (تعدى).

والنبيذِ، وسببُ تعديةِ الحكمِ هو ذلك[١] الجامعُ، وهو إنما يُفيدُ[٢] الحكمَ في «الفرعِ» إذا ثبت[٣] كونُه مؤثراً في الحكمِ في الأصلِ، وتأثيرُه يُعرفُ تارةً بالدورانِ وأخرى بالسبرِ والتقسيمِ.

قالَ شارحُ «الشمسيةِ»: الدورانُ: هو اقترانُ الشيءِ بغيرِهِ وجوداً وعدماً، كما يُقالُ عند قولنا: «العالَمُ حادِثٌ» لأنه كالبيتِ في التأليفِ، والبيتُ حادثٌ للتأليفِ، و[٤]الحدوثُ دائرٌ مع التأليفِ وجوداً وعدماً، أما وجود[٥] ففي البيتِ، وأما عدم[٦] ففي الواجبِ تعالى، لأنه ليس فيه تعالى تأليفٌ؛ فليس فيه حدوثٌ، و[٧]«الدورانُ» علامةُ كونِ المدارِ علةً للدائرِ، فيكون التأليفُ علةً للحدوثِ.

وأما السبرُ والتقسيمُ: فهو إيرادُ أوصافِ الأصلِ وإبطالُ بعضِها ليتعيَّنَ[٨] الباقي للعليَّةِ كما يُقالُ: علةُ الحدوثِ في البيت: إما التأليفُ أو الإمكانُ، والتالي[٩] باطلٌ[١٠] للتخلُّفِ؛ لأنَّ صفاته تعالى ممكنةٌ وليستْ بحادثةٍ، فتعينَّ الأولُ، وتمامُ البحثِ في علمِ أصولِ الفقهِ، رزقنا اللهُ [تعالى][١١] وإياكم الخوضَ فيه[١٢].

---

(١) «ب» بدون (ذلك).

(٢) «ب +م»: (يفيد التعدية، أي: إنما يفيد).

(٣) «أ»: (أثبت).

(٤) «خ + م» بدون: (و)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «أ + ج»: (وجودا).

(٦) «أ + ج»: (عدما).

(٧) «م» بدون: (الدوران).

(٨) «م»: (لتعين).

(٩) «م»: (الثاني).

(١٠) «خ»: (بط)، يرمز بها في «خ» إلى: (باطل).

(١١) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٢) قوله (رزقنا اللهُ وإياكم الخوضَ فيه) ليس في «ب».

المبحث الثاني

في القياس وأصنافه

اعلمْ أنَّ القياسَ قولٌ مؤلفٌ من أقوالٍ متى سُلمتْ لزمَ عنها لذاتِها(١) قولٌ آخرُ.

وهو إما استثنائيٌّ أو(٢) اقترانيٌّ:

فالاستثنائيُّ:

إنْ كانتْ «شرطيةً متصلةً» فاستثناءُ [عينِ المقدمِ] ينتجُ [عينَ التالي]، واستثناءُ [نقيضِ التالي] ينتجُ [نقيضَ المقدمِ].

وإن كانت «منفصلةً حقيقيةً» ينتجُ استثناءُ [عينِ كلِّ جزءٍ نقيضَ الآخرِ]، وينتجُ استثناءُ [نقيضِ كلِّ جزءٍ عينَ الآخرِ].

وإنْ كانتْ «مانعةَ الجمعِ» فاستثناءُ [عينِ كلِّ جزءٍ] ينتجُ [نقيضَ الآخرِ] لا غير.

وإنْ كانتْ «مانعةَ الخلوِ» فاستثناءُ [نقيضِ كلِّ جزءٍ] ينتجُ [عينَ الآخرِ] لا غيرَ(٣)، وتمام البحث في المنطق.

وأما القياسُ الاقترانيُّ: فهو على أربعةِ أشكالٍ، لأنَّ الحدَّ الأوسطَ:

إنْ كان «محمولا» في الصغرى و«موضوعاً» في الكبرى، فهو: الشكلُ الأولُ.

وإن كان «محمولا» فيهما، فهو: الشكل الثاني.

---

(١) «ب» بدون: (لذاتها).

(٢) «م»: (وإما).

(٣) «ب» بدون: (لاغير).

وإن كان «موضوعاً» فيهما، فهو: الشكل الثالث.

وإن كان على[1] عكس الشكل الأول، أي: «موضوعاً» في الصغرى و«محمولًا» في الكبرى، فهو: الشكل الرابع.

ولكلٍّ واحدٍ من تلك الأشكالِ[2] ستةَ عشَر ضرباً بحسَبِ اقترانِ الصغرى بالكبرى في الإيجابِ والسلبِ والكليةِ والجزئيةِ، لكنْ لا ينتجُ كلُّها لفقدِ شرطِ الإنتاجِ في بعضِها.

أما الشكلُ الأولُ: فشرطُ إنتاجِهِ: [إيجابُ الصغرى] و[كليةُ الكبرى]. وضروبُهُ المنتجةُ بحسَبِ هذين الشرطين أربعة[3]:

الأول: من موجبتين كليتين، ينتجُ: موجبةً كليةً.

والثاني[4]: من صغرى موجبةٍ كليةٍ وكبرى سالبةٍ كليةٍ، ينتجُ: سالبةً كليةً.

والثالث[5]: من صغرى موجبةٍ جزئيةٍ وكبرى موجبةٍ كليةٍ، ينتجُ: موجبةً جزئيةً.

والرابع[6]: من صغرى موجبةٍ جزئيةٍ وكبرى سالبةٍ كليةٍ، ينتجُ: سالبةً جزئيةً.

وأما الشكل الثاني: فشرطُ إنتاجِهِ: [اختلافُ مقدِمَتَيْهِ بالإيجابِ والسلبِ] و[كليةِ الكبرى].

وضروبُه المنتجةُ بحسَب هذين الشرطين أربعةٌ أيضاً:

---

(١) «أ» بدون: (على)..

(٢) «ج» بدون: (الأشكال).

(٣) كقولنا: [كل إنسان ناطق] و[كل ناطق حيوان] ينتج: كل إنسان حيوان.

(٤) كقولنا: [كل إنسان ناطق] و[لا شيء من الناطق بفرس] ينتج: لا شيء من الإنسان بفرس.

(٥) كقولنا: [بعض الحيوان إنسان] و[كل إنسان ناطق] ينتج: بعض الحيوان ناطق.

(٦) كقولنا: [بعض الحيوان أبيض] و[لا شيء من الأبيض بأسود] ينتج: بعض الحيوان ليس بأسود.

الأول[١]: من كليتين والكبرى سالبةٌ كليةٌ.

والثاني[٢]: من كليتين والصغرى سالبةٌ كليةٌ، ينتجان: سالبةً كليةً.

والثالث[٣]: من صغرى موجبةٍ جزئيةٍ وكبرى سالبةٍ كليةٍ.

والرابع[٤]: من صغرى سالبةٍ جزئيةٍ وكبرى موجبةٍ كليةٍ، ينتجان: سالبةً جزئيةً.

وأما الشكل الثالث: فشرطُ إنتاجِهِ: [إيجابُ الصغرى] و[كليةُ إحدى المقدمتين].

وضروبُه المنتجةُ بحسَبِ هذين الشرطين ستة:

الأول[٥]: من موجبتين كليتين، ينتجُ: موجبةً جزئيةً.

والثاني[٦]: من صغرى موجبةٍ كليةٍ وكبرى سالبةٍ كليةٍ، ينتجُ: سالبةً جزئيةً.

والثالث[٧]: من صغرى موجبةٍ جزئيةٍ وكبرى موجبةٍ كليةٍ، ينتجُ: موجبةً جزئيةً.

والرابع[٨]: من موجبةٍ جزئية صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى، ينتجُ: سالبةً جزئيةً.

والخامس[٩]: من موجبةٍ كليةٍ صغرى وموجبةٍ جزئيةٍ كبرى، ينتجُ: موجبةً جزئيةً.

---

(١) كقولنا: [كل إنسان ناطق] و[لا شيء من الفرس بناطق] ينتج: لا شيء من الإنسان بفرس.

(٢) كقولنا: [لا شيء من الحمار بناطق] و[كل إنسان ناطق] ينتج: لا شيء من الحمار بإنسان.

(٣) كقولنا: [بعض الأبيض فرس] و[لا شيء من الإنسان بفرس] ينتج: بعض الأبيض ليس بإنسان.

(٤) كقولنا: [بعض الأبيض ليس بضاحك] و[كل إنسان ضاحك] ينتج: بعض الأبيض ليس بإنسان.

(٥) كقولنا: [كل إنسان حيوان] و[كل إنسان ضاحك] ينتج: بعض الحيوان ضاحك.

(٦) كقولنا: [كل إنسان متحرك] و[لا شيء من الإنسان بفرس] ينتج: بعض المتحرك ليس بفرس.

(٧) كقولنا: [بعض الحيوان أبيض] و[كل حيوان متعجب] ينتج: بعض الأبيض متعجب.

(٨) كقولنا: [بعض الإنسان متحرك] و[لا شيء من الإنسان بحمار] ينتج: بعض المتحرك ليس بحمار.

(٩) كقولنا: [كل ناطق ضاحك] و[بعض الناطق متحرك] ينتج: بعض الضاحك متحرك.

والسادس[1]: من موجبةٍ كليةٍ صغرى وسالبةٍ جزئيةٍ كبرى، ينتجُ: سالبةً جزئيةً.

والحاصل: أن الشكل الثالث لا يُنْتِجُ الكليةَ. وأما الشكل الرابع: فشرطُ إنتاجهِ: أنْ لا يجتمعَ فيه الخستانِ، وهما: السلبُ والجزئيةُ لا في مقدمةٍ ولا في مقدمتينِ، والمجتمع في مقدمتين أعم من أن يكون من جنس واحد أو من[2] جنسين، وإنما خصصنا التعميم بالاجتماع في المقدمتين لأن المجتمعين[3] في مقدمة واحدة لا يكونان إلا من جنسين [بأن يكون الكبرى سالبة كلية][4] والاشتراط المذكور إنما هو إذا لم يكن[5] الصغرى موجبة جزئية لأنه إذا كانت موجبة جزئية يجب[6] اجتماع الخستين بأن تكون الكبرى سالبة كلية.

وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين خمسة:

الأول: من موجبتين كليتين.

والثاني: من موجبة كلية صغرى، وموجبة جزئية كبرى، ينتجان: موجبة جزئية.

والثالث: من سالبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى، ينتج: سالبة كلية.

والرابع: من موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

والخامس: من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، ينتجان سالبة جزئية.

والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية.

---

(١) كقولنا: [كل إنسان كاتب] و[بعض الإنسان ليس بمتعجب] فينتج: بعض الكاتب ليس بمتعجب. كلها من هامش «خ + أ».

(٢) «م» بدون: (من).

(٣) «م»: (المجتمعتين).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م». ومن قوله: (والاشتراط) إلى قوله: (وضروبه) ليس في «م».

(٥) «أ + ج»: (تكن).

(٦) «ب + ج»: (تسبب).

المبحث الثالث

في مواد الحجج

وهي: القضايا التي يتألفُ[١] منها الحجةُ

والحجةُ إما عقليةٌ بأن تكون مأخوذةً[٢] من العقلِ من غيرِ افتقارٍ إلى السماعِ، يعني: تكون[٣] كلتا مقدمتيها عقليةً، أو نقليةً بأنْ يكونَ[٤] للسماعِ مدخلٌ فيها أعمُّ من أنْ تكونَ[٥] كلتا مقدمتيها نقليةً أو أحديهما[٦]:

والأولُ: كقولنا: [العالمُ ممكنٌ] و[كلُّ ممكنٍ له سببٌ]: [فالعالمُ له سببٌ].

والثاني: كقولنا: [تاركُ المأمورِ به عاصٍ] لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ﴾ [طه:٩٣]، وكلُّ عاصٍ يستحقُّ النارَ] لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣].

هذا مثالُ النقليِّ المحضِ، وأما مثالُ ما [يكون][٧] إحدى مقدمتيهِ عقليةٌ والأخرى نقليةٌ فهو كقولنا[٨]: [الوضوءُ عملٌ] و[كلُّ عملٍ بالنيةِ لقوله عليه السلامُ: «إنما الأعمال بالنيات»[٩]، فإنَّ المقدمةَ الأولى عقليةٌ والثانيةُ نقليةٌ.

---

(١) «ج + م»: (تتألف).

(٢) «مط: (بأن يكون المأخوذ).

(٣) «م»: (يكون).

(٤) «خ + م + ب + ج): (تكون).

(٥) «م»: (يكون).

(٦) «أ + ج»: (إحداهما).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) «ج»: (قولنا).

(٩) البخاري: كتاب بدء الوحي، رقم: (١) بلفظ : «إنما الأعمال بالنيات»، وكتاب الأيمان والنذور، باب النية في

والإمامُ(١) ثلَّثَ القسمةَ، فقال: الحجةُ إما عقليةٌ محضةٌ، أو نقليةٌ محضةٌ، أو مركبةٌ منهما.

الأيمان رقم: (٦٣١١) بلفظ «إنما الأعمال بالنية»، وكتاب الحيل، باب ترك الحيل وأن لكل امرء ما نوى في الأيمان وغيرها رقم: (٦٥٥٣) باللفظ السابق، وكذا في كتاب الإمارة باب رقم: (٤٥). الترمذي: فضائل الجهاد، باب ما جاء من يقاتل رياء رقم: (١٦٩٨) بلفظ «إنما الأعمال بالنية»، وكتاب الطهارة، باب النية في الوضوء باللفظ السابق. النسائي: كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به ما فيما يحتمل معناه باللفظ السابق. وكتاب الأيمان والنذور. البيهقي: كتاب الخلع والطلاق، باب من قال أنت طالق فنوى اثنتين أو ثلاثا فهو ما نوى رقم: (١٤٧٧٣) بلفظ «...بالنيات». الدارقطني: كتاب الطهارة، باب النية رقم: (١).سنن البيهقي كتاب الطهارة، باب النية في إخراج الصدقة رقم:(٧١٦٢). ابن خزيمة: كتاب الوضوء، باب إيجاب إحداث النية للوضوء والغسل رقم: (١٤٢). وقد استفاض في الكلام على هذا الحديث ومتنا وسندا الإمام العراقي في «طرح التثريب».

(١) الإمام فخر الدين الرازي: [إمام من أئمة أهل السنة (الأشاعرة)]: [٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ]: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، التيمي، البكري، الإمام فخر الدين الرازي، ابن خطيب الري، إمام المتكلمين، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم ... وخاض من العلوم في بحار عميقة، وراض النفس في دفع أهل البدع وسلوك الطريقة، أما «الكلام» فكل ساكت خلفَه وكيف لا وهو الإمام رد على طوائف المبتدعة وهد قواعدهم ... اشتغل على والده الشيخ ضياء الدين عمر، وكان من تلامذة محيى السنة أبي محمد البغوي، وقرأ [الحكمة] على المجد الجيلي بمراغَة، وتفقَّه على الكمال السمناني، ويقال إنه حفظ «الشامل في علم الكلام» لإمام الحرمين...

وأقام بهراة وكان يلقب بها شيخ الإسلام، وكان كثير الإزراء بـ«الكرامية»، فقيل إنهم وضعوا عليه من سقاه سما فمات، وكان خوارزمشاه يأتي إليه، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم، وكان شديد الحرص جدا في العلوم، وأصحابه أكثر الخلق تعظيما له وتأدبا معه، له عندهم المهابة الوافرة...

ومن تصانيفه: «التفسير»، و«المطالب العالية»، و«نهاية العقول»، و«الأربعين»، و«المحصل»، و«البيان»، و«البرهان»في «الرد على أهل الزيغ والطغيان»، و«المباحث العمادية»، و«المحصول»، و«عيون المسائل»، و«إرشاد النظار»، و«أجوبة المسائل البخارية»، و«المعالم»، و«تحصيل الحق»، و«الزبدة»، و«شرح الإشارات»، و«شرح عيون الحكمة»، و«شرح الأسماء الحسنى»، وقيل: «شرح مفصل الزمخشري في النحو»، و«وجيز الغزالي في الفقه»، و«سقط الزند لأبي العلاء»، وله «طريقة في الخلاف»، و«مصنف في مناقب الشافعي حسن»، وغير ذلك... وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصح أنه له بل قيل إنه مختلق عليه.

وبلغ من أمرِ «الحشوية» أن كتبوا له رِقاعا فيها أنواع السيئات، وصاروا يضعونها على منبره، فإذا جاء قرأها، فقرأ يوما رقعة ثم استغاث في هذه الرقعة: أن ابني يفعل كذا فإن صح هذا فهو شاب أرجو له التوبة، وأن امرأتي تفعل كذا فإن صح هذا فهي امرأة لا أمانة لها، وأن غلامي يفعل كذا وجدير بالغِلمان كل سوء إلا من حفِظ الله، وليس في شيء من الرِقاع -ولله الحمد- أن ابني يقول: إنَّ اللهَ جسمٌ ولا يُشَبَّهُ به خلقه، ولا أن زوجتي تعتقد ذلك، ولا غلامي، فأي الفريقين أوضح سبيلا. توفي الإمام رحمه الله بهراة في يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة. [طبقات الشافعية: ٨/ ٨١].

ثم اعلمْ أنَّ الأُولى[(١)]، أي: الحجةُ العقليةُ:

إما أنْ تكونَ مقدماتُها قطعيةً سواء كانتْ ضروريةً أو مكتسبةً منها، وتُسمى برهاناً عند الفلاسفة ودليلاً عند المتكلمين، يعني: يُسمى[(٢)] دليلًا بالمعنى الأخصِّ لأنَّ للدليلَ[(٣)] معنى آخر أعمُّ من البرهانِ والأمارةِ.

وإما أنْ تكونَ[(٤)] مقدماتُها ظنيةً أو مشهورةً، وتُسمى خطابيةً[(٥)] عند الفلاسفةِ وأمارةً عند المتكلمين.

وإما أنْ تكونَ[(٦)] مقدماتُها كاذبةً مُشَبَّهَةً[(٧)] بالقطعيةِ أو بالمشهورةِ، وتُسمى مغالطةً، هذا[(٨)] مغالطةٌ من جهةِ «المادةِ»، وأما المغالطةُ من جهةِ «الصورةِ» فبأنْ لا يكونَ القياسُ على هيئةٍ منتجةٍ لاختلال[(٩)] شرائطِ الأشكالِ، كذا[(١٠)] في شرح «الشمسية»[(١١)].

والمبادئُ الضروريةُ، أي: اليقينيةُ، سبعٌ لأنها[(١٢)]:

إما قضايا يجزمُ بها العقلُ بمجردِ تصورِ طرفيها، وتُسمى: أولياتٍ وبديهياتٍ،

---

(١) «ج» بدون: (الأولى أي).
(٢) في «ب»: (تسمى).
(٣) «ج»: (الدليل).
(٤) «م»: (تكون).
(٥) «ب + ج + م»: (خطابة).
(٦) «م»: (يكون).
(٧) في «ب»: (شبيهة).
(٨) «أ»: (وهذه).
(٩) «أ»: (لاختلاف).
(١٠) «م»: (كما).
(١١) في «ب» بدون: (كذا في شرح الشمسية).
(١٢) هذه العبارة في «ب» هكذا: (والمبادئ الضرورية اليقينية هي إما قضايا...). «م»: (...أي: اليقينية، هي قضايا ...).

سواءٌ كان تصورُ طرفيها بالكسبِ أو بالبداهةِ(١) أو تصورُ أحدِهما بالكسبِ والآخرِ بالبداهةِ(٢)، كقولنا: الكلُّ أعظمُ من الجزءِ.

أو قضايا يجزمُ بها العقلُ لا بمجردِ تصورِ طرفيها بل بوَسَطٍ يتصورُه(٣) الذهنُ عند تصورِ طرفيها، مثلُ: الأربعةُ زوجٌ، والوَسَطُ هو الانقسامُ بمتساويين، وتُسمى: قضايا قياساتُها معها.

أو(٤) قضايا يجزمُ بها الحسُ، وفسره «الأصفهانيُّ» بقوله: أي: قضايا يجزمُ [العقلُ](٥) بها لا بمجردِ تصورِ طرفيها بل بواسطةِ الحسِ الظاهرِ كقولنا: الشمسُ مضيئةٌ والنارُ حارةٌ، أو(٦)الحسِ الباطنُ، مثلُ عِلْمِنا بأنَّ لنا فرحاً وغضباً وجوعاً وعطشاً، وتُسمى هذه القضايا: مشاهداتٍ وحسياتٍ أو قضايا يجزمُ بها العقلُ والحسُّ معاً.

والحس: إما حس «السمع» أو «غيره»، والأول: «المتواترات»، والثاني: إنِ احتاجَ إلى كثرةِ المشاهدةِ(٧) فهي: «المجربات»، وإلا فهي: الحدسيات.

إنْ(٨) قلتَ: نسبةُ الجزمِ إلى الحسِّ في المشاهداتِ من قبيل نسبةِ الفعلِ(٩) إلى الواسطةِ، والجازمُ هو العقلُ على ما ذكره «الأصفهاني(١٠)»، وكذا الحسُّ واسطةٌ

---

(١) «مط: (بالبديهة).
(٢) «م»: (بالبديهة).
(٣) «م»: (بتصوره).
(٤) «ب»: (و).
(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٦) «أ»: (و).
(٧) «ج»: (المشاهدات).
(٨) «ب»: (فإن).
(٩) «ب»: (العقل).
(١٠) «ب» بدون: (على ما ذكره «الأصفهاني»).

يجزمُ[١] بها العقلُ في المتواتراتِ [و][٢]المجرباتِ والحدسياتِ فَلِمَ نَسَبَ المصنفُ الجزمَ في الأُولى إلى الحسِّ فقط وفي الأُخْرَياتِ إلى العقلِ والحسِ معاً؟

قلتُ: قال المحققُ الشريفُ في «حاشيةِ» الأصفهانيِّ: جعلَ «المصنفُ[٣]» الحاكمَ في المشاهداتِ هو الحس، وفي المتواتراتِ والمجرباتِ[٤] والحدسياتِ الحسَ والعقلَ معاً[٥] وإنْ كان الحاكمُ فيها[٦] هو العقلُ بمعاونةِ الحسِ؛ لأنَّ الإحساسَ هناك كافٍ[٧] في حكمِ العقلِ بخلافِهِ ههنا[٨] لاحتياجِهِ[٩] إلى قياسٍ خفيٍّ في كلِّ واحدةٍ من المتواتراتِ والتجريبياتِ[١٠] والحدسياتِ، فمدخليةُ الحسِ هناك أكثرُ، انتهى، وستعلمُ القياساتِ الخفيةَ لهذه الثلاثِ.

ثمَّ إنَّ «المتواتراتِ» هي ما يَحكمُ بها العقلُ بسببِ[١١] أنْ يُخبَرَ عن محسوسٍ يمكنُ وقوعُه من[١٢] جمعٍ كثيرٍ يَجزمُ العقلُ بامتناعِ تواطئِهمْ على الكذبِ، ولو أخبروا عما ليس من قبيلِ المحسوسِ كوجودِ العقولِ المجردةِ، أو عما هو من قبيلِهِ لكنْ يستحيلُ وقوعُه كاجتماعِ السوادِ والبياضِ في محلٍّ، أو عن المحسوسِ الممكنِ لكنْ لم يَجزمِ العقلُ بامتناعِ تواطئهم على الكذبِ، فلا يفيدُ أخبارُهم الجزمَ بمضمونِ الخبرِ، فلا[١٣] يُعَدُّ الخبرُ

---

(١) «م»: (الجزم).
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٣) «ب» بدون: (المصنف).
(٤) «ب»: (التجريبيات).
(٥) هذه العبارة في «ب + م» هكذا: (وفي المتواترات والتجريبيات والحدسيات العقل والحس معا).
(٦) «ج»: (فيهما).
(٧) «ج»: (كان).
(٨) «خ»: (هيهنا).
(٩) «ب + خ + م»: (للاحتياج).
(١٠) «م»: (المجربات).
(١١) «م»: (لسبب).
(١٢) «ب + خ + م» بدون: (من).
(١٣) «ج + م»: (ولا).

متواتراً، ولا بُدَّ في المتواتراتِ من قياسٍ خفيٍّ كما في شرحِ «المواقفِ»[1].

وقرره بعضُ الأفاضلِ: بأنَّ هذا خبرُ جماعةٍ لا يُمكنُ تواطؤُهمْ على الكذبِ، وكلُّ خبرٍ كذلك فهو صادقٌ.

وأما «المجرَّباتُ»[2] فهي ما يَحكمُ بها العقلُ بسببِ أنْ يُشاهدَ ترتبَ شيءٍ على غيرِه مراراً كثيرةً بحيثُ يحكمُ العقلُ بأنه ليس على سبيلِ الاتفاقِ [بل][3] بملاحظةِ قياسٍ خفيٍّ، وهو أنه: [لو كان الترتبُ المذكورُ اتفاقياً لما كان دائماً و[4]لا أكثرياً] [لكنه دائمٌ أو أكثريٌّ] كترتبِ الإسهال على شربِ السَقَمُوْنْيَات[5]، وقد تكتفي[6] المشاهدةُ مرةً أو مرتين لانضمامِ القرائنِ[7] إليها كالحكمِ بأنَّ نورَ القمرِ مستفادٌ من الشمسِ.

أقول: فإنه لما شُوهدَ أنَّ القمرَ يستنيرُ عند مقابلةِ الشمسِ، ووُجِدَتْ قرينةٌ على أنَّ ذلك النورَ مستفادٌ من الشمسِ[8]، وهي[9] اختلافُ تشكلاتِه النوريَّةِ بسببِ اختلافِهِ من الشمسِ قرباً وبُعْدَاً، حَكَمَ العقلُ بإنَّ نورَ القمرِ مستفادٌ من الشمسِ، ويُسمى[10]:

---

(١) «ب» بدون: (كما في شرحِ المواقفِ).

(٢) «ج»: (المجريات).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «ج»: (أو).

(٥) «أ» (السقمونيا): قال في القاموس: «هو نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة وتجفف وتدعى باسم نباتها أيضا، مضادتها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع المسهلات، وتصلح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون ست شعيرات منها إلى عشرين تصلح المرة الصفراء». [حاشية ابن سعيد على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق للتفتازاني ص٢٥٣]. وانظر الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي: [٩٠٩ ـ ٩٧٤هـ]، ص٢٩، طبعة البابي الحلبي.

(٦) «أ + ب + ج»: (تكفي).

(٧) «ج»: (قرائن).

(٨) «م» بدون: (أقول: فإنه لما شُوهدَ أنَّ القمرَ يستنيرُ عند مقابلةِ الشمسِ، ووُجِدَتْ قرينةٌ على أنَّ ذلك النورَ مستفادٌ من الشمسِ).

(٩) «ج + م»: (وهو).

(١٠) «م»: (تسمى).

«حدسيات»، ولا بُدَّ فيها من مقارنةِ القياسِ الخفيِّ، كذا في شرح «المواقف[١]».

وقرره بعضُ الأفاضلِ: بأنَّ تشكلاتِه النوريَّةَ مختلفةٌ بحسَبِ القُرْبِ والبُعْدِ من الشمسِ، وكلُّ ما هذا شأنُهُ فنورُهُ مستفادٌ من الشمسِ.

ولما كانت «الحجةُ» منقسمةً بحسب «المادة» إلى: البرهان، والخطابة[٢]، والمغالطة، وفرغنا من بيان مواد البرهان شَرَعْنَا في بيانِ[٣] مبادي الخطابةِ [والمغالطة][٤].

أما مقدماتُ الخطابةِ:

فمنها: الظنياتُ: وهي مقدماتٌ يَحكمُ بها العقلُ مع تجويزِ نقيضِها تجويزاً مرجوحاً، كقولهم: [كل من يطوف بالليل فهو سارق].

ومنها: المشهوراتُ: وهي قضايا اعترفَ بها الجمهورُ إما لمصلحةٍ عامةٍ تتعلقُ بنظامِ أحوالِهم، مثل: [العدل حسن] و[الظلم قبيح]، أو بسببِ رقةٍ، مِثْلُ قولِنا: [مواساة الفقراء محمودة]، أو بسببِ حميةٍ، مِثْلُ قولِنا: [كشف العورة عند الناس مذموم].

أما[٥] مقدمات المغالطة:

فهي: الوهمياتُ: وهي قضايا كاذبةٌ يَحكمُ بها الوهمُ[٦] في أمورٍ غيرِ محسوسةٍ قياساً على الأمور المحسوسةِ؛ إذِ الوهمُ تابعٌ للحسِّ، فحكمُه في غيرِ المحسوسِ يكونُ

---

(١) «ب» بدون: (كما في شرحِ المواقفِ).
(٢) «م»: (وإلى الخطابة).
(٣) «ب» بدون: (بيانِ).
(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٥) «م»: (وأما).
(٦) «ج + م» بدون: (يَحكمُ بها الوهمُ)

كاذباً، كما قِيلَ: [إنَّ كلَّ موجودٍ جسمٌ أو حالٌّ في جسمٍ]، والثاني هو العَرَضُ[1]، وإنما حَكَمَ الوهمُ بذلك لِمَا رأى أنَّ الموجودَ المحسوسَ كذلك، فقاسَ غيرَ المحسوسِ عليه، وحَكَمَ بتلك القضيةِ الكليةِ، وهذا كاذبٌ لأنَّ بعضَ الموجودِ ليس بجسمٍ ولا حالٍّ في جسمٍ وهو المُجَرَّدُ[2].

قال «الأصفهانيُّ»[3]: وعلامةُ كذبِ الوهمياتِ مساعدةُ الوهمِ العقلَ في المقدماتِ المنتجةِ نقيضَ حُكمِ الوهمِ، فإذا وَصَلا، أي: العقلُ والوهمُ، إلى نتيجةٍ، نَكَصَ الوهمُ، أي: رجعَ على عقبيهِ واستبعدَهُ.

قال الشريفُ قُدِّسَ سِرُّهُ[4] في «حاشيةِ» الأصفهانيِّ: كما يَحكمُ الوهمُ بالخوفِ

---

(١) «ب +م» بدون: (والثاني هو العَرَضُ)

(٢) «ب + م» بدون: (وهذا كاذبٌ لأنَّ بعضَ الموجودِ ليس بجسمٍ ولا حالٍّ في جسمٍ وهو المُجَرَّدُ).

(٣) شمس الدين أبو الثناء الأصفهاني: [من أئمة أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]: [٦٧٤ ـ ٧٤٩ هـ]: محمود بن أبي القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصبهاني، شيخنا الإمام شمس الدين، أبو الثناء، ولد بأصبهان سنة أربع وسبعين وستمائة. وبرع في فنون العقليات، وقدم دمشق فدرَّس بالرواحية، ثم قدم مصر فدرس بالمعزية، وأقام بها إلى حين وفاته. وله التصانيف الكثيرة، نحو: شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح الطوالع، وشرح المطالع، وناظر العين، وغيرها، وشرع في تفسير كبير لم يتمه ... توفي في ذي القعدة سنة تسع وأربعين وسبعمائة بطاعون مصر. [الطبقات الكبرى للسبكي: ١٠/ ٣٨٣]. وفي مرآة الجنان (٤/ ٣٣١): ما محصله: أنه ولد في أصفهان، وطلب فيها العلم على والده، وحفظ القرآن، وشرع في حفظ متون العربية فحفظ «السامي في الأسامي»، و«المصادر الثلاثة» للزوزني، و«الكافية» لابن الحاجب، ثم اهتم بمصنفات البيضاوي: الغاية القصوى، والمنهاج، والطوالع، والحاصل للأرموي، والحاوي في الفقه الشافعي، وغيرها. وانفرد ابن قاضي شهبة في ذكر أن الأصفهاني تتلمذ على قطب الدين الشيرازي. رحل إلى تبريز، والحرمين، وزار القدس، ولازم المسجد الأموي وتولى التدريس بدمشق بعد ابن الزملكاني بالمدرسة الرواحية التي أول من درس فيها تقي الدين ابن الصلاح، وبعد سبع سنين قضاها في تدريس الناس في دمشق انتقل إلى القاهرة بطلب من الأمير قوصون سنة: (٧٣٢هـ). قال الأسنوي عنه في طبقاته: كان إماماً بارعاً في العقليات، عارفاً بالأصلين، صحيح الاعتقاد، محباً لأهل الخير والصلاح، منقاداً لهم، طارحاً التكلف، مجموعا على نشر العلم ونشره. وقال الصفدي: «...جامع شتات الفضائل، وارث علم الأوائل، حجة المتكلمين، سيف المناظرين، إمام الفقهاء...». انظر مقدمة تحقيق شرح الأصفهاني لمنهاج البيضاوي في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم النملة، ص١٥، ومقدمة تحقيق «شرح الأصفهاني لمختصر ابن الحاجب الأصولي» لفضيلة مفتي مصر الدكتور علي جمعة.

(٤) «ب» بدون: (قُدِّسَ سِرُّهُ). «ج + م»: (قال المحقق الشريف في حاشية الأصفهاني).

من الموتى معَ أنه يوافقُ العقلَ في أنَّ الميتَ جمادٌ، وكلُّ جمادٍ لا يُخافُ[١] منه[٢]، فإذا وَصَلَ العقلُ والوهمُ إلى النتيجةِ، نكص الوهمُ.

مطلبٌ نفيسٌ[٣]:

[و][٤]لَمَّا فرغنا من الحجةِ العقليةِ شرعنا في الحجةِ النقليةِ، وهي دليلٌ [صحيح][٥] صحَّ نقلُهُ ممن عُرِفَ صدقُهُ عقلًا، وهُمُ الأنبياءُ ـ عليهمُ السلامُ ـ لأنَّ المعجزاتِ تدلُّ على صدقِهِمْ.

ثم إنَّ الدليلَ النقليَّ إذا لم يتواترْ لا[٦] يُفيدُ اليقينَ، وأما إذا تواترَ كجميعِ القرآنِ وبعضِ الأحاديثِ ففي إفادتهِ اليقينَ اختلافٌ:

فمذهبُ المعتزلةِ وجمهورِ الأشاعرةِ: أنه لا يفيدُ اليقينَ بلِ الظنَّ لتوقفِ كونهِ مفيداً لليقين على «العلمِ» بوضعِ الألفاظِ المنقولةِ عن النبيِّ ـ عليه السلام ـ بإزاءِ معانٍ مخصوصةٍ، وعلى «العلمِ[٧]» بأنَّ تلك المعانيَ مرادةٌ له.

والأولُ: وهو ـ العلمُ بالوضعِ ـ إنما يَثْبُتُ بنقلِ الناقلينَ «اللغات» العربية ليتعين مدلولاتُ موادِّ الألفاظِ، وبنقلهم «النحوَ» لتتحقق[٨] مدلولاتِ الهيئاتِ التركيبيةِ، وبنقلهم «الصرفَ» ليُعرفَ[٩] مدلولات هيئاتِ المفرداتِ، وأصولُ هذه العلومِ الثلاثةِ تثبتُ بروايةِ الآحادِ لأنَّ مرجعَها إلى أشعارِ العربِ وأمثالِها وأقوالِها

---

(١) «خ»: (عنه).

(٢) «م»: (عنه).

(٣) «ب + م» بدون: (مطلبٌ نفيسٌ).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «م»: (لم).

(٧) أي: اليقين، وهكذا المراد في جميع ما سيأتي. من هامش «أ».

(٨) «أ»: (لتتحق)، «خ»: (ليتحقق)، وما أثبتناه من «ب».

(٩) «ب»: (لتعرف).

التي يرويها عنهم آحادٌ من الناسِ كالأصمعيِّ[(١)] والخليلِ[(٢)] وسيبويه[(٣)]، وعلى تقديرِ صحةِ الروايةِ يجوزُ الخطأُ على العربِ لأنَّ[(٤)] امرأ القيس[(٥)] قد خُطِّئَ في مواضعَ عديدةٍ

(١) الأصمعي: [٢١٦ هـ/ ٧٤٠ - ٨٣١ م]: عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي. راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. نسبته إلى جده أصمع. ومولده ووفاته في البصرة. كان كثير التطواف في البوادي، يقتبس علومها ويتلقى أخبارها، ويتحف بها الخلفاء، فيكافأ عليها بالعطايا الوافرة. أخباره كثيرة جداً. وكان الرشيد يسميه: (شيطان الشعر).قال الأخفش: ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمعي. وقال أبو الطيب اللغوي: كان أتقن القوم للغة، وأعلمهم بالشعر، وأحضرهم حفظاً. وكان الأصمعي يقول: أحفظ عشرة آلاف أرجوزة. [الموسوعة الشعرية: ١/ ٥٣٩].

(٢) الفراهيدي: [٧١٨ هـ - ٧٨٦ م]: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيد الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن. من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفاً بها وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد ومات في البصرة، وعاش فقيراً صابراً وكان شعثَ الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متمزّق الثياب، متقطّع القدمين، مغموراً في الناس لا يُعرَف. وهو الذي اخترع علم العروض وأحدثَ أنواعاً من الشعر ليست من أوزان العرب وكان سبب موته أنه فكر في ابتكار طريقة في الحساب تُسَهِّلُهُ على العامة فدخل المسجد وهو يعمل فكره فصدمته سارية وهو غافل فكانت سبب موته. والفراهيدي نسبة إلى بطن من الأزد، وكذلك اليحمدي. من مؤلفاته: «كتاب العين» في اللغة، و«جملة آلات العرب»، و«النغَم»، وغير ذلك. [الموسوعة الشعرية: ١/ ٦٥٠].

(٣) الإمام سيبويه: عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب أبو بشر ويقال أبو الحسن. وقال أحمد بن عبد الرحمن الشيرازي في كتاب «الألقاب»: إن اسم «سيبويه» بشر بن سعيد، وهو غريب، والمشهور عمرو، وسيبويه بالفارسية: رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل ولازمه، وعن عيسى بن عمر الثقفي، ويونس، وغيرهم، واللغة عن أبي الخطاب الأخفش، ووضع كتابه المنسوب إليه الذي طار طائره في الآفاق، ويقال إنه أخذ كتاب عيسى بن عمر المسمى بالجامع فبسطه وحشى عليه من كلام الخليل وغيره فلما كمل نسبه إليه. وعن محمد بن جعفر التميمي قال: كان سيبويه أولا يصحب الفقهاء وأهل الحديث، وكان يستملي على حماد بن سلمة، فاستملى يوما قوله: ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء، فقال سيبويه: أبو الدرداء، وظنه اسم ليس فلحنه حماد فأنف من ذلك ولازم الخليل. وكان من بيضاء شيراز، ونشأ بالبصرة، وحكايته مع الكسائي في مسألة العقرب مشهورة. وشرح علماء العربية من المشارقة والمغاربة كتابه ... توفي سنة ثمانين ومئة بشيراز في أيام الرشيد، على أن في سنة موته اختلافا كثيرا [البلغة في أئمة النحو واللغة، ص٢٥٦].

(٤) «ج»: (فإن).

(٥) في «ب»: (فإن امرئ القيس). «ج»: (امرأً).

امرؤ القيس: وهو من الطبقة الأولى: امرؤ القيس بن حُجْر بن الحارث بن عمرو بن حُجْر، آكل المُرار، بن عمرو بن معاوية بن يعرب بن ثور بن مُرَتِّع بن معاوية بن كندة... قال الجمحي في طبقاته: أخبرني يونس بن حبيب: أن علماء البصرة كانوا يقدمون امرؤ القيس بن حجر، وأهل الكوفة يقدمون الأعشى، وأن أهل الحجاز كانوا يقدمون زهيرا والنابغة...سئل الفرزدق: من أشعر الناس يا أبا فراس؟ قال: ذو القروح، يعني: امرؤ القيس اهـ [طبقات فحول الشعراء ١/ ٥١ -٥٢ -٥٣].

مع كونِهِ من أكابرِ شعراءِ الجاهليةِ.

وأما فروعُ هذهِ العلومِ الثلاثةِ فهي تَثْبُتُ بالأقيسةِ، أي: التمثيل[١] والتشبيه، وكلٌّ من روايةِ الآحادِ والقياسِ دليلٌ ظنيٌّ فلا يَحْصُلُ لنا العلمُ اليقينيُّ بالوضعِ بل غايةُ الأمرِ الظنُ.

والثاني: وهو ـ العلمُ بالإرادةِ ـ يتوقفُ على العلمِ بعدمِ نقلِ تلك الألفاظِ عن[٢] معانيها المخصوصةِ التي كانت موضوعةً بإزائها في زمنِ النبيِّ ـ صلى الله عليه وسلم[٣] ـ إلى معانٍ أخرى؛ إذْ على تقديرِ النقلِ يكونُ المرادُ بها تلك المعاني الأُوَل لا المعاني الأُخر[٤] التي نفهمُها الآنَ منها، وعلى العلمِ بعدمِ الاشتراكِ؛ إذْ مَعَ وجودِهِ جازَ أنْ يكونَ المرادُ معنى آخر مغايراً لما فهمناه[٥]، وعلى العلمِ بعدمِ المجازِ؛ إذْ على تقديرِ التجوزِ جازَ أنْ يكونَ المرادُ المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهانِنا، وعلى العلمِ بعدمِ الإضمارِ؛ إذْ لو أُضْمِرَ في الكلامِ شيءٌ تغيّرَ معناه عن حالِه[٦]، والمرادُ من الإضمارِ الحذفُ، وعلى العلمِ بعدمِ التخصيصِ، إذْ على التخصيصِ كان المرادُ بعض ما تناوله اللفظُ لا جميعه كما اعتقدناه، وعلى العلمِ بعدمِ النسخِ لأنَّ احتمالَ النسخِ[٧] يمنعُ الجزمَ ببقاءِ المرادِ في الزمانِ الثاني الذي ورد فيه الناسخُ، لكنْ هذه الأمورُ غيرُ مجزومة[٨] الانتفاءُ[٩]، بل غايةُ الأمرِ الظنُّ بالانتفاءِ، فلا يحصلُ لنا العلمُ

---

(١) في «ب»: (بالتمثيل).

(٢) «أ»: (من)، وما أثبتناه من : «ج».

(٣) في «ب»: (عليه الصلاة والسلام). «م»: (عليه السلام).

(٤) «ب»: (الأخرى).

(٥) «م» بدون: (وعلى العلمِ بعدمِ الاشتراكِ؛ إذْ مَعَ وجودِهِ جازَ أنْ يكونَ المرادُ معنى آخر مغايراً لما فهمناه).

(٦) «م»: (الحال).

(٧) «م»: بدون: (لأن احتمال النسخ).

(٨) «خ + م + أ»: (مجزوم).

(٩) «أ» بدون: (الانتفاء بها).

اليقينيُّ بالإرادةِ، وعلى العلمِ بعدمِ المعارضِ العقليِّ الدالِّ على نقيضِ ما دل عليه الدليلُ النقليُّ؛ إذْ لو وُجد ذلك المعارضُ تقدمَ[1] على الدليلَ النقليِّ بأنْ يُؤَوَّلَ النقليُّ عن معناه إلى معنى آخر لا يعارضُه الدليلُ العقليُّ، مثالُه قولُه تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥]، فإنه يدلُّ على «الجلوسِ» وقد عارضه الدليلُ العقليُّ الدالُّ على استحالةِ الجلوسِ في حقه تعالى، فيؤول [الاستواء][2] بالاستيلاءِ[3] بجعلِ الجلوسِ على العرشِ كنايةً عن المُلْكِ.

وإنما قُدِّمَ المعارضُ العقليُّ على الدليلِ النقليِّ لأنَّ ترجيحَ النقلِ على العقلِ إبطالٌ للأصلِ بالفرعِ، فإنَّ النقلَ لا يُمْكِنُ إثباتُه إلاَّ بالعقلِ لتوقفِ[4] النقلِ على العقلِ، فلو أبطلنا العقلَ بالنقلِ بطلَ النقلُ أيضاً لأنَّ بطلانَ الأصلِ يقتضي بطلانَ الفرعِ، لكنْ عدمُ المعارضِ العقليِّ غيرُ يقينيٍّ.

و الحقُّ، أنَّ الدلائلَ النقليةَ قد تُفيدُ اليقينَ في المسائلِ الشرعيةِ بقرائن مشاهدةٍ من المنقولِ عنه أو متواتِرةٍ عنه تدلُّ تلك القرائنُ على انتفاءِ الاحتمالاتِ المذكورة.

وأما «المعارضُ العقليُّ» فلا يُتَصَوَرُ هنا؛ إذْ لا طريقَ للعقلِ في المسائلِ الشرعيةِ، نعمْ [في][5] إفادتِها اليقيَن في المسائلِ العقليةِ نظر[6] لعدمِ القطعِ بعدمِ المعارضِ العقليِّ.

والمرادُ من «المسائلِ الشرعيةِ»: أمورٌ يجزمُ العقلُ بإمكانِها ثبوتاً وانتفاءً ولا طريقَ للعقلِ إليها.

---

(١) «ب»: (لقدم).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٣) «خ»: (الاستيلاء).

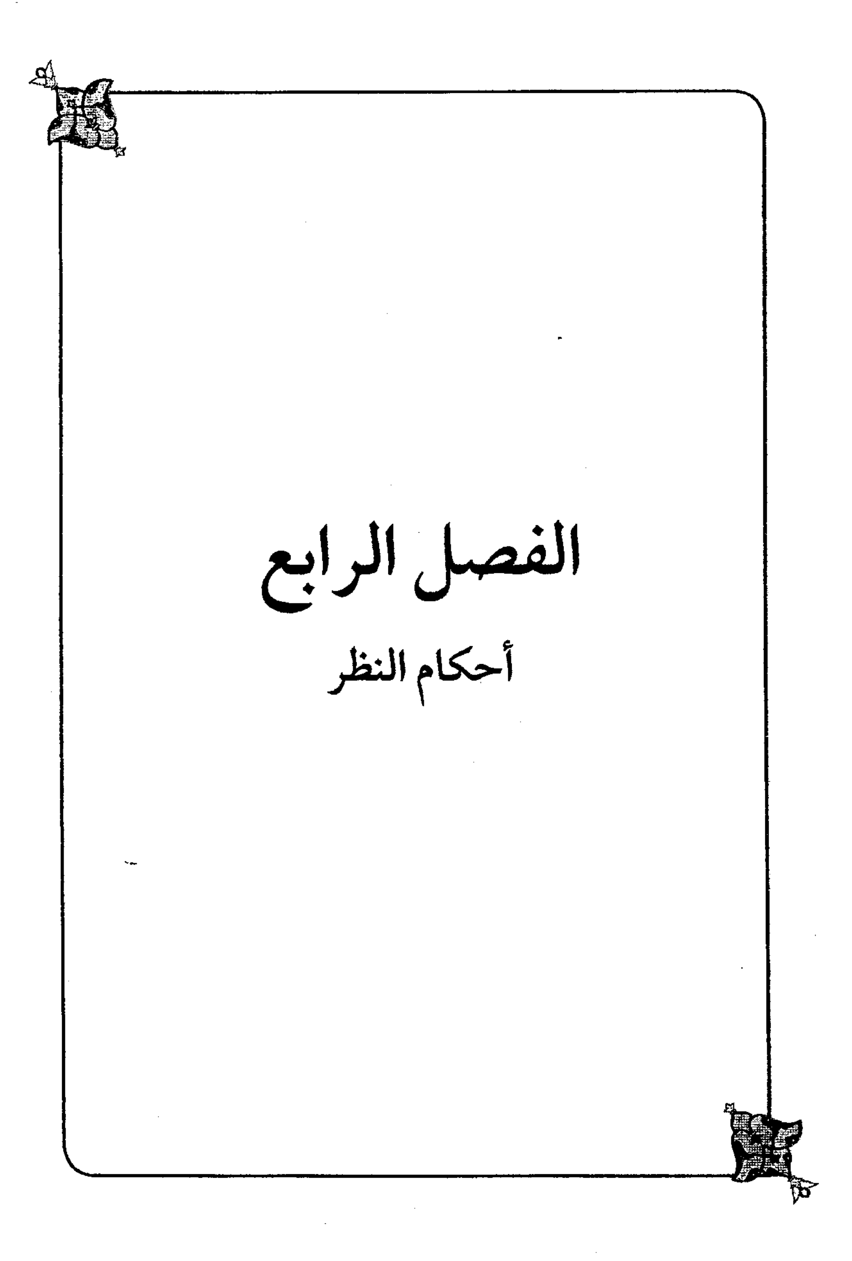
(٤) «ج»: (فتوقف).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «أ»: (نظرا)، وما أثبتناه من «خ + ب + ج».

والمرادُ من «المسائلِ العقليةِ» ما ليس كذلك، و[١]الكلُّ مأخوذٌ من «المواقفِ» و«شرحِهِ[٢]» و«الأصفهانيِّ»، فإنْ أردْتَ زيادةَ[٣] التفصيلِ فارجعْ إليهما[٤].

(١) «م» بدون: (و).
(٢) في «ب»: (شرح المواقف).
(٣) «م» بدون: (زيادة).
(٤) في «ب» بدون: (فإنْ أردْتَ زيادةَ التفصيلِ فارجعْ إليهما). «م»: (إليها).



الفصل الرابع

أحكام النظر

المبحث الأول
[في إفادة النظر الصحيح العلم]

إنَّ «النظرَ» الصحيحَ المشتملَ على شرائطِهِ[١] بحسَبِ «مادتِهِ» و«صورتِهِ» يفيدُ[٢] العلمَ بالمنظورِ فيه مطلقاً، [أي:][٣] سواء كانَ في التصوراتِ أو التصديقاتِ، وسواء كانتِ التصوراتُ والتصديقاتُ في الإلهياتِ أو غيرِها، وهذا عند الجمهورِ، والسُّمَنِيَّةُ[٤] أنكروه مطلقاً، والمهندسونَ[٥] أنكروه في الإلهيات.

---

(١) «م»: (شرائط).

(٢) «م»: (تفيد).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب». «م» بدون: (أي).

(٤) [السمنية]: مذهب منسوب إلى سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. وسومنات اسم صنم كان في بلاد الهند، فكأن الجهال فتنوا به، وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في «تاريخه» أنه كان له ألف نفس يخدمونه، وثلاثمائه يحلقون حجاجه، وثلاثمائه يغنون عنده، وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين، ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع مائة في ثلثين ألف فارس سوى المطوعة، ووصل إلى بلد الصنم، فملكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع، (المواقف وشرحه وحواشيه: ١/ ٢١٩). قال الأصفهاني في شرح الطوالع (ص٢٨): السمنية، بضم السين وفتح الميم، قوم من عبدة الأصنام، يقولون بالتناسخ، أنكروه (أي: إفادة النظر للعلم) مطلقا. اهـ... قال النشار في نشأة الفكر: (١/ ٢٢٠): كما عَرَفوا (أي: المسلمون) السمنية، وقالوا إن نبيها (بوداسف) ... وقد نسب الصابئة عقائدهم أيضا لبوداسف. وقد قسم المقدسي طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة والبراهمة الملحدة، ونسب التناسخ إلى السمنية.... ونقل عن البيروني (٤٤٠ اهـ) أن طائفتي الهند الكبريين: البراهمة والهند، تضمران للمسلمين عداوة كبيرة، وأن فرق الهند لا تعترف بفضل المسلمين ولا بعلمهم بينما يقرون بذلك لليونان ... وقد ذكر النشار أنه كان للسمنية وغيرها من مذاهب الهند قبول وانتشار في البلاد العربية اهـ وذكر البغدادي في «الفرق بين الفرق» بعض أصول مذهبهم (ص٢٧٠)، منها: إبطال النظر والاستدلال، وأن لا معلوم إلا من جهة الحواس، وإنكار المعاد والبعث بعد الموت عند أكثرهم، والقول بالتناسخ للأرواح اهـ. وانظر بالإضافة إلى السمنيةِ التعريف بالبراهمة في الفتاوى الحديثية، ص٣٠٤، طبعة البابي الحلبي. وانظر عن السمنية «الحور العين» ص١٣٩. وانظر المبحث الرائع المعنون بـ«تاريخ الممالك الإسلامية الهندية» ضمن كتاب«حاضر العالم الإسلامي» (م٢ ج٤ ص٢٨٧) بقلم أرسلان، لتقف على جهود ابن سبكتكين العظيمة في فتح الهند ونشر الإسلام فيها.

(٥) انظر المطالب العالية للإمام الرازي فقد ذكر أقوالهم وأدلتهم ورد على مقولاتهم هناك.

قال في شرح «المواقف[١]»: وأما إفادتُه للظنِّ[٢] [مطلقا][٣]، فقيل: إنها متفقٌ عليها عند الكلِّ، انتهى.

أقول: [و][٤]لا يخفى أنَّ الظنَّ إنما يُتصورُ في التصديقاتِ.

فروع ثلاثة:

الفرعُ[٥] الأولُ: في كيفيةِ إفادةِ النظرِ الصحيحِ للعلمِ [بالنتيجة][٦]:

وفيه ثلاثة مذاهب:

الأول: مذهب الشيخ أبي[٧] الحسن الأشعري: وهو أنَّ النظرَ الصحيحَ يُعِدُّ الذهنَ لقبول النتيجة من مُبْدِئِها [الفياض][٨] وهو الله تعالى[٩]، والنتيجةُ تَفيضُ عليه منه تعالى بطريقِ جَرْي العادةِ من غيرِ وجوبٍ.

والثاني: مذهبُ الفلاسفةُ: وهو أنَّ النظرَ الصحيحَ يُعِدُّ الذهنَ لقبولِ النتيجةِ[١٠]،

---

(١) في «ب» بدون: (قال في شرح المواقف).

كتاب:[المواقف في علم الكلام]: كتاب في علم الكلام على طريقة أهل السنة، وهو عظيم الشأن عند العلماء، ومؤلفه هو الإمام المحقق الكبير المجتهد عضد الدين الإيجي: (٧٥٦هـ)، صاحب الشرح النفيس والمشهور على مختصر ابن الحاجب الأصولي، وعلى «المواقف» شروح أهمها شرح السيد الشريف الجرجاني، و«الأصل» و«الشرح» من الكتب التي دارت العلماء حولها، وكتب عليهما حواش كثيرة منها: حاشية عبد الحكيم السيالكوتي، وحاشية حسن جلبي، وحاشية مسعود الشرواني، وحواش لقرة كمال المسمى بـ«تكميلات الأدب»، وغيرها كما يمكن أن يستقصى من «الشقائق النعمانية في تراجم علماء الدولة العثمانية». هذا وإن لشيخنا سعيد فودة شرح صوتي مسجل على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب الأصولي.

(٢) «ب»: (الظن).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «م» بدون: (الفرع).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «م»: (أبو).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٩) «ب + م» بدون: (وهو الله تعالى).

(١٠) «ب + م» بدون: (لقبولِ النتيجةِ). «ج»: (والنظر الصحيح بعد النتيجة، والنتيجة تفيض).

والنتيجةُ تَفيضُ عليه من المبدإ، وهو العقلُ الفعَّالُ عندهم، على سبيلِ الوجوبِ، أي: اللزوم [العقلي][١]، كذا فسرَّه شارحُ «المواقفِ[٢]».

والثالث: مذهبُ المعتزلةِ: وهو أنَّ النظرَ «يُوَلِّدُ» العلمَ بالمطلوبِ من النَّاظرِ. ومعنى التوليدِ: أنْ يوجبَ وجودُ الشيءِ وجودَ[٣] آخرَ، كحركةِ اليدِ توجبُ حركةَ المِفتاح.

ومبنى ذلك: أنهم[٤] أثبتوا لبعضِ الحوادثِ مؤثراً غيرَ الله تعالى، قالوا[٥]: الفعلُ الصادرُ منه، أي: منْ مؤثرٍ غيرِ الله:

إنْ كان بلا تَوَسُّطِ فعلٍ آخر صادرٍ منه، فهو الواقعُ بالمباشرةِ، كالنظرِ الصادرِ من الناظرِ.

وإنْ كان بواسطةِ فعلٍ آخر صادر منه، فهو الواقعُ بالتوليدِ، كالعلمِ بالمطلوبِ المتولدِ بالنظرِ[٦] الصحيحِ الصادرِ من الناظرِ مباشرةً.

وفي «المواقف»: والنظرُ فعلٌ للعبدِ واقعٌ بمباشرتهِ، يتولدُ منه فعلٌ آخرٌ، هو العلمُ بالنتيجةِ، وبيَّنُوا فسادَ مذهبِ المعتزلةِ ببيانِ استنادِ جميعِ الممكناتِ إلى الله تعالى ابتداءً.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) «ب» بدون: (كذا فسرَّه شارحُ المواقفِ).

(٣) «أ»: (وجودا).

(٤) «ب + ج»: (أنهم لما أثبتوا)...(قالوا)

(٥) «أ»: (فقالوا).

(٦) «ج + م»: (من النظر).

الفرع الثاني: ادعى[١] ابنُ سينا[٢] أنه لا بدَّ بعدَ استحضارِ المقدمتين من

(١) في «ب + م»: (زعم)، وفي «أ»: (بن) بدون همزة.

(٢) - ابن سينا: [الملقب بـ (الشيخ الرئيس)]: [٣٧٥ـ٤٢٨ هـ]: العلامة الشهير الفيلسوف، أبو علي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، البلْخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. كان أبوه كاتبا من دعاة الإسماعيلية، فقال: كان أبي تولى التصرف بقرية كبيرة، ثم نزل بخارى، فقرأت القرآن وكثيرا من الأدب ولي عشر، وكان أبي ممن آخى داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية...

ثم ذكر مبادئ اشتغاله، وقوة فهمه، وأنه أحكم المنطق وكتاب إقليدس إلى أن قال: ورغبت في الطب، وبرزت فيه، وقرؤوا عليَّ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه، وأناظر ولي ست عشرة سنة. ثم قرأت جميع الفلسفة، وكنت كلما أتحير في مسألة، أو لم أظفر بالحد الاوسط في قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنغلق منه، وكنت أسهر، فمهما غلبني النوم، شربت قدحا... إلى أن قال: حتى استحكم معي جميع العلوم، وقرأت الكتاب «ما بعد الطبيعة»، فأشكل علي حتى أعدتُ قراءتَه أربعين مرة، فحفظته ولا أفهمه، فأيست، ثم وقع لي مجلد لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب «ما بعد الحكمة الطبيعية»، ففتح علي أغراض الكتب، ففرحت، وتصدقت بشيء كثير. واتفق لسلطان بخارى نوح مرض صعب، فأحضرت مع الأطباء، وشاركتهم في مداواته، فسألت إذنا في نظر خزانة كتبه، فدخلت فإذا كتب لا تحصى في كل فن، فظفرت بفوائد....إلى أن قال: فلما بلغت ثمانية عشر عاما، فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه معي اليوم أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي شيء، وصنفت «المجموع»، فأتيت فيه على علوم، وسألني جارنا أبو بكر البرقي وكان مائلا إلى الفقه والتفسير والزهد، فصنفت له «الحاصل والمحصول» في عشرين مجلدة، ثم تقلدت شيئا من أعمال السلطان، وكنت بزي الفقهاء إذ ذاك، بطيلسان محنك، (قال البيجوري في المواهب اللدنية حاشية على شمائل الترمذي كراهة التحنيك في العمائم عند الشافعية)، ثم انتقلت إلى نسا، ثم أبا ورد وطوسوجاجرم، ثم إلى جرجان).

قلت: وصنف الرئيس بأرض الجبل كتبا كثيرة، منها «الإنصاف»، عشرون مجلدا، «البر والإثم»، مجلدان، «الشفاء»، ثمانية عشر مجلدا، «القانون»، «الأرصاد»، مجلد، «النجاة»، ثلاث مجلدات، «الإشارات»، مجلد، «القولنج»، مجلد، «اللغة»، عشر مجلدات، «أدوية القلب»، مجلد، «الموجز «مجلد، «المعاد» مجلد، وأشياء كثيرة ورسائل. (قلت: وقد حصر شمس الدين الشهرزوري في مؤلفه «نزهة الأرواح» مصنفات ابن سينا وعددها فبلغت مائة وخمسة عشر مصنفاً).

[وأقول: هاجر والده من بلخ إلى بخارى عاصمة الدولة السامانية السنية، ثم عاش ابن سينا في عهد الدولة الغزنوية السنية، وله مع هاتين الدولتين مناكفات كثيرة وكان يكن لهما العداء الشديد، وكان شديد الاتصال بحاكم خوارزم (علي خواروم شاه) ووزيره (أبي الحسين سهل) اللذين كانتا يتفقان مع ابن سينا في الآراء والمعتقدات المذهبية].

ثم نزل الري وخدم مجد الدولة وأمه، ثم خرج إلى قزوين وهمذان، فوزر بها، ثم قام عليه الامراء، ونهبوا داره، وأرادوا قتله، فاختفى، فعاود متوليها شمس الدولة القولنج، فطلب الرئيس، واعتذر إليه، فعالجه، فبرأ، واستوزره ثانيا، وكانوا يشتغلون عليه، فإذا فرغوا، حضر المغنون، وهيئ مجلس الشراب، ثم مات الامير، فاختفى أبو علي عند شخص، فكان يؤلف كل يوم خمسين ورقة، ثم أخذ، وسجن أربعة أشهر، ثم تسحب إلى أصبهان متنكراً في زي الصوفية هو وأخوه وخادمه وغلامان. وقاسوا شدائد، فبالغ صاحب أصبهان علاء الدولة في إكرامه، إلى أن

ملاحظةِ اندراجِ الأصغرِ تحتَ الأكبرِ:

فإنه لو انتفى التفطنُ بالاندراجِ لم يحصلِ العلمُ بالنتيجةِ، كما إذا علمَ أنَّ هذا الحيوانَ بغلةٌ، وعلمَ أيضاً أنَّ كلَّ بغلةٍ عاقرٌ، ثم[1] معَ العلمِ بهذهِ المقدمةِ الكليةِ، رأى بغلةً منتفخةَ البطنِ، فظنَّ أنها حُبْلَى لعدمِ التفطنِ لاندراجِ هذه البغلةِ تحتَ قولِنا: كلُّ بغلةٍ عاقرٌ.

والمصنفُ صوَّبَ رأيَ ابنِ سينا بأنه لو لم تلزمْ[2] ملاحظةُ الاندراجِ والتفطنِ

قال خادمه: وكان الشيخ قوي القوى كلها، يسرف في الجماع، فأثر في مزاجه، وأخذ القولنج حتى حقن نفسه في يوم ثمان مرات، فتقرح معاه، وظهر به سحج، ثم حصل له الصرع الذي يتبع علة القولنج، فأمر يوما بدانقين من بزر الكرفس في الحقنة، فوضع طبيبه عمدا أو خطأ زنة خمسة دراهم، فازداد السحج، وتناول مثروذيطوس لأجل الصرع، فكثره غلامه، وزاده أفيون، وكانوا قد خانوه في مال كثير، فتمنوا هلاكه، ثم تصلح، لكنه مع حاله يكثر الجماع، فينتكس، وقصد علاء الدولة همذان، فسار معه الشيخ، فعاودته العلة في الطريق، وسقطت قوته، فأهمل العلاج، وقال: ما كان يدبر بدني عجز، فلا تنفعني المعالجة. ومات بهمذان بعد أيام وله ثلاث وخمسون سنة. قال ابن خلكان: ثم اغتسل وتاب، وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم، وأعتق مماليكه، وجعل يختم القرآن في كل ثلاث، ثم مات يوم الجمعة في رمضان سنة ثمان وعشرين وأربع مئة. قال: ومولده في صفر سنة سبعين وثلاث مئة. قلت: إن صح مولده، فما عاش إلا ثمانيا وأربعين سنة وأشهرا، ودفن عند سور همذان، وقيل: نقل تابوته إلى أصبهان. ومن وصية ابن سينا لأبي سعيد، فضل الله الميهني: ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره، وباطن كل اعتبار وظاهره، ولتكن عينه مكحولة بالنظر إليه، وقدمه موقوفة على المثول بين يديه، مسافرا بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى، وإذا انحط إلى قراره، فلينزه الله في آثاره، فإنه باطن ظاهر تجلى لكل شيء بكل شيء، وتذكر نفسه، وودعها، وكان معها كأن ليس معها، فأفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام، وأنفع البر الصدقة، وأزكى السر الاحتمال، وأبطل السعي الرياء، ولن تخلص النفس عن الدون ما التفتت إلى قيل وقال وجدال، وخير العمل ما صدر عن خالص نية، وخير النية ما انفرج عن علم، ومعرفة الله أول الأوائل، إليه يصعد الكلم الطيب.... إلى أن قال: والمشروب فيهجر تلهيا لا تشفيا، ولا يقصر في الأوضاع الشرعية، ويعظم السنن الإلهية. قد سُقْتُ في «تاريخ الإسلام» أشياء اختصرتها، وهو رأس الفلاسفة الإسلامية، لم يأت بعد الفارابي مثله، فالحمد لله على الاسلام والسنة. وله كتاب «الشفاء »، وغيره، وأشياء لا تحتمل، وقد كفره الغزالي في كتاب «المنقذ من الضلال»، وكفر الفارابي. وقال الرئيس: قد صح عندي بالتواتر ما كان بجوزجان في زماننا من أمر حديد - لعله زنة مئة وخمسين منا - نزل من الهواء، فنشب في الارض، ثم نبا نبوة الكرة، ثم عاد، فنشب في الارض، وسمع له صوت عظيم هائل، فلما تفقدوا أمره، ظفروا به، وحمل إلى والي جوزجان، فحاولوا كسر قطعة منه، فما عملت فيه الآلات إلا بجهد، فراموا عمل سيف منه، فتعذر نقله في «الشفاء». [السير: ١٧/ ٥٣١].

(١) «أ»: بدون: (ثم).

(٢) «م»: (يلزم).

به لما تفاوتتِ الأشكالُ في جلاء الإنتاجِ وخفائهِ، لكنَّها اختلفتْ في جلاءِ الإنتاجِ وخفائهِ بحسَبِ جلاءِ ملاحظةِ الاندراجِ وخفائهِ(١).

الفرع الثالث: المشهورُ أنَّ النظرَ الفاسدَ سواء كانَ فاسداً مادةً أو صورةً لا يستلزمُ الجهلَ، أي: الجزمَ بنتيجةٍ كاذبةٍ، وهو الجهل المركبُ(٢)، وإنْ كانَ قد يجلبُه اتفاقاً.

قال في شرح «المواقف»: وهو الصوابُ والمختارُ عندَ الجمهورِ.

وقيل: يستلزمُهُ(٣) مطلقاً، أي: سواء كانَ فسادُه من جهةِ المادةِ أو من جهةِ الصورةِ، واختاره الإمامُ الرازيُّ، [وستعرف فساده](٤).

قال المصنفُ: والحقُّ أنَّ الفسادَ إنْ كانَ مقصوراً على «المادةِ» استلزمَ، وإنْ كانَ مقصوراً على الصورة أو شاملًا لهما فلا.

وفي شرح «المواقف»: أنَّ الصوابَ أنَّ الفاسدَ من جهةِ «المادةِ» قد يستلزمُ(٥) الجهلَ، لا كلياً؛ لأنَّ قولَنا: «زيدٌ حمارٌ» و:«كلُّ حمارٍ جسمٌ»: فاسدٌ من جهةِ المادةِ فقط(٦) مع أنه ينتجُ: «أنَّ زيداً جسمٌ»، وهو ليس بجهلٍ بل علمٌ.

---

(١) «م» بدون: (لكنَّها اختلفتْ في جلاءِ الإنتاجِ وخفائهِ بحسَبِ جلاءِ ملاحظةِ الاندراجِ وخفائهِ).
(٢) «ج + م» بدون: (وهو الجهل المركب).
(٣) «م»: (يستلزم).
(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٥) «م»: (وقد تستلزم).
(٦) «ب + م» بدون: (فقط).

المبحث الثاني

[أنَّ «النظرَ» الصحيحَ كافٍ في معرفةِ الله تعالى]

أنَّ «النظرَ» الصحيحَ كافٍ في معرفةِ الله تعالى[١]، ولا حاجةَ إلى مُعَلِّمٍ يُرْشِدُنَا إلى معرفتِهِ، ويدفعُ الشُّبُهَاتِ عنَّا[٢]، أي: لا حاجةَ إلى السماعِ مِنَ النبيِّ ومن غيرِه[٣]، خلافاً للإسماعيليةِ، فإنهمْ يقولون: لا يُمكنُ معرفتُه[٤] إلاَّ من قولِ المعلمِ المعصومِ[٥]، وهو الإمامُ المعصومُ[٦]، ويزعمونَ استحالةَ خلوِ زمانٍ من الأزمنةِ عن وجودِه.

---

(١) «ب + خ» بدون (تعالى).

(٢) «م»: (عنه).

(٣) «ب + م» بدون: (أي: لا حاجةَ إلى السماعِ مِنَ النبيِّ ومن غيرِه).

(٤) «م»: (معرفة الله).

(٥) «ج» بدون: (المعصوم).

(٦) «م» بدون: (وهو الإمام المعصوم).

المبحث الثالث

في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

قالَ [الدواني][(١)]: و[(٢)]المرادُ بمعرفتِهِ ههنا: التصديقُ بوجودِهِ، ووجوبِهِ تعالى، وصفاتِهِ الكماليَّةِ: الثُّبُوْتِيَّةِ والسَّلْبِيَّةِ، بِقَدْرِ الطاقةِ البشريةِ. وأما معرفةُ ذاتِهِ تعالى[(٣)] فغيرُ واقعٍ عند المحققين، ومنهمْ من قالَ بامتناعِهِ في العقلِ كحجةِ الإسلامِ وإمامِ الحرمينِ والصوفيةِ والفلاسفةِ.

أقول: مرادُه من «التصديقِ» هو اليقينُ[(٤)]، بشهادةِ قوله: أنَّ الاشتغالَ بـ «علمِ

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
الدواني: [من علماء أهل السنة (الأشاعرة)]: محمد بن أسعد الصديقي الشافعي، له قدم راسخة في العلوم العقلية، ومشاركة في العلوم الشرعية، تصانيفه دلت على أنه بحر بلا منازع، والحبر بلا نازع، له حواش على شرح التجريد للقوشجي القديمة والجديدة، وحواشي على شرح المطالع القديمة والجديدة تنازع فيها مع معاصره «الصدر»، وصار في أكثر المباحث هو والصدر، وحواشى على شرح الشمسية القطبي، ورسالة في إيمان فرعون شرحها علي القاري، وشرح هياكل النور في «الحكمة الإشراقية»، له «رسالة وشرحها في الحكمة مسماة بالزوراء»، و«شرح تهذيب المنطق»، و«رسالة في تفسير سورة الإخلاص»، و«رسالة قديمة في إثبات الواجب» وهذه عليها حاشية للعالم بالمعقول والمنقول محمد القراباغي كما في طبقات الأدنروي: [١/ ٣٧٥]، ورسالة جديدة في إثبات «الواجب» أيضا، وحواشي على شرح المختصر في الأصول، وحواشي على كتاب «الأنوار» في فقه الشافعية، و«أنموذج العلوم» ذكر في أولها شيوخه في النقليات والعقليات، أخذ العقليات عن والده الذي درس على السيد الشريف الجرجاني، وهو درس على الفيروزأبادي صاحب القاموس. له ترجمة في الضوء اللامع، وذكر بعض تلامذة السخاوي في حواشي الضوء اللامع أن وفاة الدواني كانت سنة: (٩١٨هـ)، ونقل بعضهم عن ديباجة محاكمات السيد غياث الدين منصور أن وفاته كانت سنة: (٩٠٨هـ) وقد بلغ عمره الثمانين. [الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص٨٩]. قال الأدنروي في طبقاته: [١/ ٣٦٤] أنه له تعليقة على تفسير سورة الإخلاص، وكتب محمد بن الحاج حسن محاكمة بين الدواني وصدر الدين في حاشية له على تفسير البيضاوي إلى آخر سورة الكهف اهـ.

(٢) «م»: بدون: (و).

(٣) «ج + م» بدون: (تعالى).

(٤) هذه العبارة في «ب» هكذا: (التصديقِ اليقيني).

الكلامِ» إنما هو[١] من قبيلِ فرضِ الكفايةِ، وما هو فرضُ عينٍ هو تحصيلُ اليقينِ بما يَثْلُجُ به صدرُه ويطمئن[٢] به نفسُه وإنْ لم يكنْ دليلًا تفصيلياً.

اعلمْ أنَّ الناسَ اختلفوا في وجوبِ معرفةِ الله [تعالى][٣]:

فذهب الحَشْوِيَّةُ الذين قالوا: الدينُ يُتلقى من الكتابِ والسنةِ، [إلى][٤] أنَّ معرفةَ الله تعالى غيرُ واجبةٍ، بل الواجبُ الاعتقادُ الصحيحُ المطابقُ، ومرادُهمْ [من الاعتقاد][٥] ما يَعُمُّ التقليدَ.

وذهب جمهورُ المسلمينَ إلى أنَّ معرفةَ الله تعالى واجبةٌ، ثم افترق هؤلاء فرقتين:

فرقةٌ قالوا: طريقُ معرفةِ الله تعالى إنما هو الرياضةُ وتصفيةُ الباطنِ، وهذا مذهبُ المتصوفةِ وأصحابِ الطريقةِ.

وفرقةٌ[٦] قالوا: طريقُ معرفةِ الله تعالى إنما هو النظرُ، وهو قولُ الأشاعرةِ والمعتزلةِ، وهما اتفقوا[٧] على أنَّ معرفةَ الله تعالى واجبةٌ، والنظرُ طريقُها، وهو واجبٌ أيضاً. ثم اختلفوا: فذهب «الأشاعرةُ» إلى أنَّ وجوبَ النظرِ بالشرعِ لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، ونحوِهِ.

وذهب «المعتزلةُ» إلى أنَّ وجوبَه بالعقلِ لأنَّ شُكْرَ اللهَ [تعالى][٨] واجبٌ عقلًا، وهو يتوقفُ على معرفةِ الله، وهو يتوقفُ على النظرِ، [و][٩]جميعُ ما ذُكرَ مأخوذٌ[١٠]

---

(١) «ج» بدون: (إنما هو). «م»: (إنما هو فرض من قبيل فروض الكفاية).

(٢) «أ»: (تطمئن).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) ما بين المعقوفتين من «أ + م».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٦) «م»: (الطريق).

(٧) «أ + ب»: (اتفقا).

(٨) ما بين المعقوفتين من «م».

(٩) ما بين المعقوفتين من «ج».

(١٠) في «ب» بدون (مأخوذ).

من «الأصفهانيِّ».

قال في «المواقف» و«شرحه[١]»: قد اختُلِفَ في أولِ الواجبِ على المكلَّفِ: فالأكثرون[٢]، [و][٣]منهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، على أنه معرفةُ الله [تعالى][٤].

وقِيل: هو النظرُ فيها، و هذا مذهبُ جمهورِ المعتزلةِ والأستاذِ أبي إسحاق الإسفرائينيِّ.

وقِيلَ: [هو][٥] أولُ جُزْءٍ من النظرِ.

---

(١) في «ب» هكذا: (شرح المواقف).

(٢) «ج + م»: (فالأكثر).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

وقال القاضي أبو بكرِ بنُ فوركٍ[١] وإمامُ الحرمين[٢]: أنه القصدُ إلى النظرِ.

(١) «م»: (وقال أبو بكر وابن فورك).

الإمام ابن فورك: [من كبار أئمة أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]:[٤٠٦هـ ـ ١٠١٥م]: محمد بن الحسن بن فورك: الأستاذ أبو بكر الأنصاري الأصبهاني، الإمام الجليل، والحبر الذي لا يجارى فقها وأصولا وكلاما ووعظا ونحوا مع مهابة وجلالة وورع، بالغ رفض الدنيا وراء ظهره، وعامل الله في سره وجهره، وصمم على دينه... أقام أولا بالعراق إلى أن درس بها مذهب الأشعري على أبي الحسن الباهلي، ثم لما ورد الري وشت به المبتدعة وسعوا عليه، قال الحاكم أبو عبد الله: فتقدمنا إلى الأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم والتمسنا منه المراسلة في توجهه إلى نيسابور فبنى له الدار والمدرسة من خانقاه أبي الحسن البوشنجي، وأحيا الله به في بلدنا أنواعا من العلوم لما استوطنها، وظهرت بركته على جماعة من المتفقهة وتخرجوا به، سمع عبد الله بن جعفر الأصفهاني، وكثر سماعه بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور. هذا كلام الحاكم، وروى عنه حديثا واحدا...

وحكى عن ابن فورك أنه قال: كان سبب اشتغالي بـ [علم الكلام] أني كنت بأصبهان أختلف إلى فقيه، فسمعت أن الحجر يمين الله في الأرض، فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجب بجواب شاف، فأُرْشِدْتُ إلى فلان من «المتكلمين» فسألته فأجاب بجواب شاف، فقلت: لا بد من معرفة هذا العلم، فاشتغلت به. وقد سمع ابن فورك من عبد الله بن جعفر الأصبهاني المذكور في كلام الحاكم جميعَ مسند الطيالسي، وسمع أيضا من ابن خرزاذ الأهوازي، روى عنه الحافظ أبو بكر البيهقي، والأستاذ أبو القاسم القشيري، وأبو بكر أحمد ابن علي بن خلف، ودعي إلى مدينة غزنة وجرت له بها مناظرات، ولما عاد منها سم في الطريق، فتوفي سنة ست وأربعمائة حميدا شهيدا، ونقل إلى نيسابور، ودفن بالحيرة وقبره ظاهر، قال عبد الغافر: يستسقى به ويستجاب الدعاء عنده.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري تلميذه: سمعت الإمام أبا بكر بن فورك يقول: حملت مقيدا إلى شيراز لفتنة في الدين، فوافيت باب البلد مصبحا، وكنت مهموم القلب، فلما أسفر النهار وقع بصري على محراب في مسجد على باب البلد مكتوب عليه: (أليس الله بكاف عبده)، وحصل لي تعريف من باطني أني أكفى عن قريب، فكان كذلك.

وكان شديد الرد على أبي عبد الله بن كرام، واذكر أن سبب ما حصل له من المحنة من شغب أصحاب ابن كرام وشيعتهم المجسمة. [طبقات الشافعية:٤/ ١٢٧] وكانت وفاته سنة ست وأربعمائة كما في «وفيات الأعيان».

(٢) الإمام والحبر الهمام إمام الحرمين الجويني: [إمام أهل السنة (الأشاعرة) في زمانه]:[٤١٩ـ٤٧٨هـ]: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني، النيسابوري، إمام الحرمين، أبو المعالي، ولد الشيخ أبي محمد. هو: الإمامُ، شيخُ الإسلامِ، البحر، الحبر، المدقق، المحقق، النَّظَّار، الأصولي، المتكلم، البليغ، الفصيح، الأديب، العلم، الفرد، زينة المحققين، إمام الأئمة على الإطلاق عجماً وعرباً، وصاحب الشهرة التي سارت السراة والحداة بها شرقاً وغرباً.... وأقول: مَنْ ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول. شرحُ حالِ ابتداءِ الإمام: ولد في ثامن عشر المحرم، سنة تسع عشرة وأربعمائة، واعتنى به والده من صغره لا بل من قبل مولده، وذلك أن أباه اكتسب من عمل يده مالا خالصا من الشبهة اتصل به إلى والدته، فلما ولدته له حرص على أن لا يطعمه ما فيه شبهة، فلم يمازج باطنه إلا الحلال الخالص، حتى يحكى أنه تلجلج مرة في مجلس مناظرة فقيل له: يا إمام، ما هذا الذي لم يعهد منك؟ فقال: ما أراها إلا آثار بقايا المصة. قيل: وما نبأ هذه المصة؟ قال: إن أمي اشتغلت في طعام تطبخه لأبي وأنا رضيع، فبكيت،

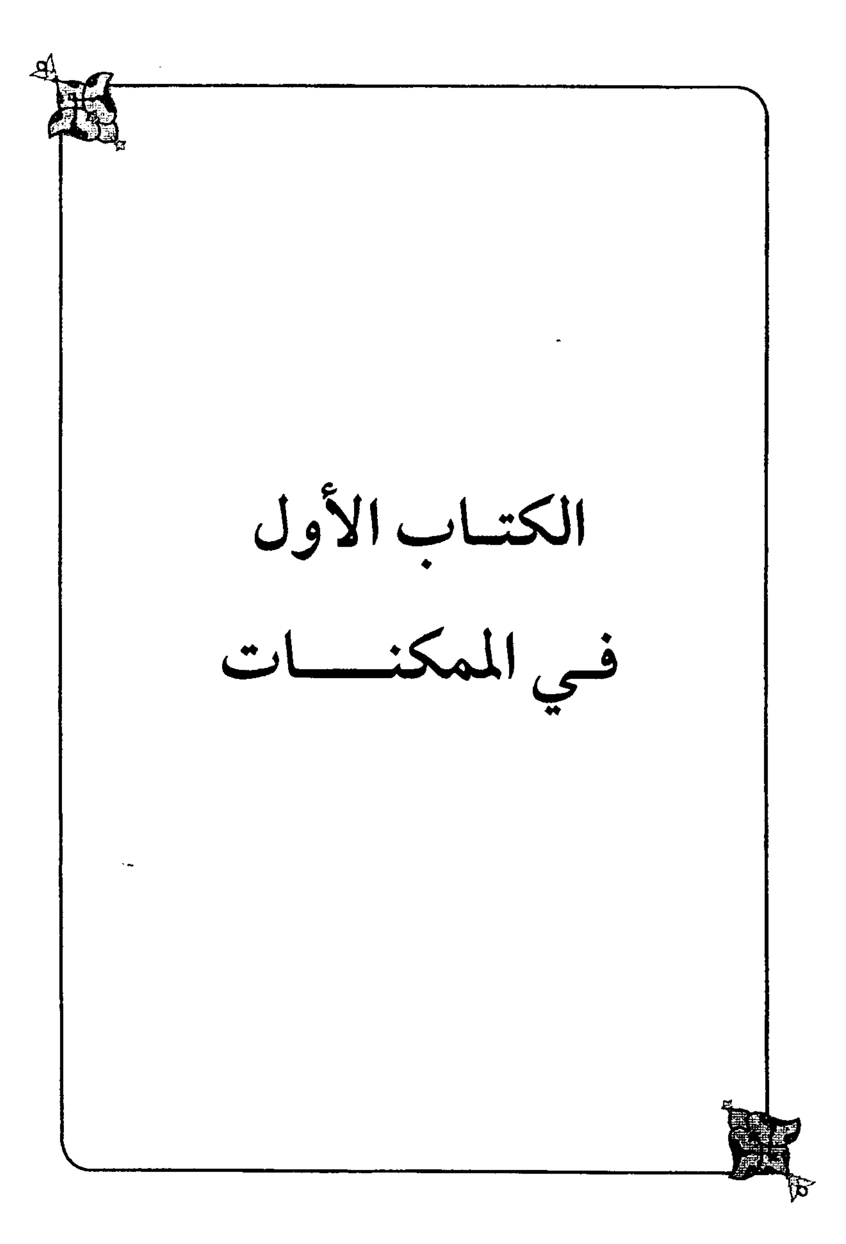
والنِّزاعُ لفظيٌّ، إذْ لو أُريدَ أول الواجباتِ المقصودةِ[١] أولًا و[٢]بالذاتِ فهو المعرفةُ اتفاقاً، وإنْ أُريدَ أولُ الواجبات مطلقاً فالقصد [إلى[٣]] النظر.

وكانت عندنا جارية مرضعة لجيراننا فأرضعتني مصة أو مصتين، ودخل والدي فأنكر ذلك، وقال هذه الجارية ليست ملكا لنا، وليس لها أن تتصرف في لبنها وأصحابها لم يأذنوا في ذلك. وقلبني وفوعني حتى لم يدع في باطني شيئا إلا أخرجه، وهذه اللجلجة من بقايا تلك الآثار. فانظر إلى هذا الأمر العجيب وإلى هذا الرجل الغريب الذي يحاسب نفسه على يسير جرى في زمن الصبا الذي لا تكليف فيه، وهذا يدنو مما حكي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ثم أخذ الإمام في [الفقه] على والده، وكان والده يعجب به ويسر لما يرى فيه من مخايل النجابة وأمارات الفلاح. وجد واجتهد في [المذهب] و[الخلاف] و[الأصولين] وغيرها، وشاع اسمه واشتهر في صباه وضربت باسمه الأمثال حتى صار إلى ما صار إليه، وأوقف علماء المشرق والمغرب معترفين بالعجز بين يديه، وسلك طريق [البحث] و[النظر] و[التحقيق] بحيث أربى على كثير من المتقدمين وأنسى تصرفات الأولين، وسعى في دين الله سعيا يبقى أثره إلى يوم الدين، ولا يشك ذو خبرة أنه كان أعلم أهل الأرض بـ[الكلام] و[الأصول] و[الفقه] وأكثرهم تحقيقا بل الكل من بحره يغترفون، وأن الوجود ما أخرج بعده له نظيرا.... ثم توفي والده وسنه نحو العشرين وهو مع ذلك من الأئمة المحققين، فأقعد مكانه في التدريس، فكان يدرس ثم يذهب بعد ذلك إلى مدرسة البيهقي حتى حصل الأصول عند أستاذه أبي القاسم الإسكاف الإسفرايني، وكان يواظب على مجلسه. قال عبد الغافر الفارسي وقد سمعته يقول في أثناء كلامه: كنت علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة وطالعت في نفسي مائة مجلدة.... بنيت له المدرسة النظامية بنيسابور، وأقعد للتدريس فيها، واستقامت أمور الطلبة، وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلما له [المحراب] و[المنبر] و[الخطابة] و[التدريس] و[مجلس التذكير] يوم الجمعة و[المناظرة]، وهجرت المجالس من أجله، وانغمر غيره من الفقهاء بعلمه، وكسدت الأسواق في جنبه، ونفق سوق المحققين من خواصه وتلامذته، فظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر والجمع العظيم من الطلبة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، واتفق له من المواظبة على التدريس والمناظرة ما لم يعهد لغيره مع الوجاهة الزائدة في الدنيا. وسمع [الحديث] في صباه من والده، ومن أبي حسان محمد بن أحمد المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروي، وأبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك، وأبي عبد الرحمن محمد ابن عبد العزيز النيلي، وغيرهم. وأجاز له أبو نعيم الحافظ، وحدَّث، وروى عنه زاهر الشحامي، وأبو عبد الله الفراوي، وإسماعيل بن أبي صالح المؤذن، وغيرهم. وله تصانيف ذكرها السبكي.[طبقات الشافعية: ٥/ ١٦٥].

(١) «م»: (المقصود).

(٢) في «ب» بدون (أولا و).

(٣) ما بين المعقوفتين من: «ج + خ + م».



الكتـاب الأول

فـي الممكنـــات

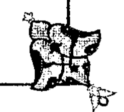


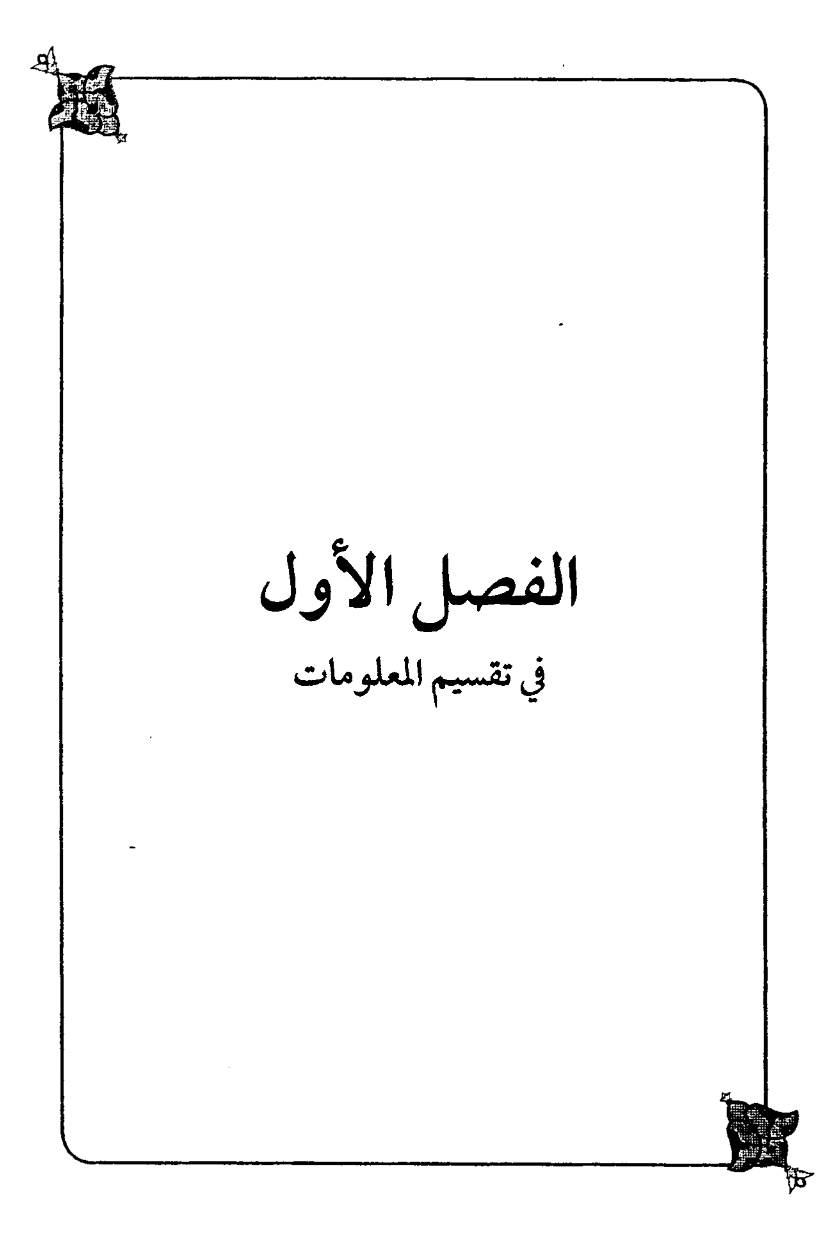
الباب الأول

في الأمور الكلية

وتسمى[١] بـ[الأمور العامة]، أي: الشاملة لجميع الموجودات، أي: الواجب والجوهر والعرض.

(١) «م»: (ويسمى).





الفصل الأول

في تقسيم المعلومات

ذهب أهل الحق إلى أن «المعدوم الممكن» ليس بشيء وثابت ومتحقق في الخارج، ولا واسطة بين الموجود والمعدوم، وتسمى[١] تلك «الواسطة» عند من أثبتها بـ[الحال][٢].

ولهذا قالوا: ما منْ شأنهِ أنْ يُعلم: إما أن يكون متحققاً في الخارج، وهو: الموجود، أو: لا، وهو: المعدوم.

وهذا[٣] التقسيم أنبأ أنْ لا واسطة بين «الموجود» و«المعدوم»، وأن «المعدوم» ليس بشيء ومتحقق في الخارج.

وذهب بعض الأشاعرة، وهو القاضي الباقلاني[٤] وإمام الحرمين في قوله

---

(١) «ج + خ»: (يسمى)، وما أثبتناه من «أ + ب».

(٢) «م» بدون: (ويسمى تلك «الواسطة» عند من أثبتها بـ[الحال]).

(٣) في «ب + م»: (فهذا).

(٤) لسان الأمة ابن الباقلاني: [من كبار أهل السنة (الأشاعرة)]: [٣٣٨ ـ ٤٠٣هـ]: [٩٥٠ ـ ١٠١٣م] كما في الأعلام: الإمام العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه. سمع أبا بكر أحمد بن جعفر القطيعي، وأبا محمد بن ماسي، وطائفة. وخرج له أبو الفتح بن أبي الفوارس. وكان ثقة إماما بارعا، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة، والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق، فإنه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه. وقد ذكره القاضي عياض في «طبقات المالكية» ، فقال: هو الملقب بسيف السنة، ولسان الأمة، المتكلم على لسان أهل الحديث، وطريق أبي الحسن، و إليه انتهت رئاسة المالكية في وقته، وكان له بجامع البصرة حلقة عظيمة.... وما صنف أحد خلافا إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين، سوى ابن الباقلاني. قلت: أخذ القاضي أبو بكر [المعقول] عن أبي عبد الله محمد بن أحمد ابن مجاهد الطائي صاحب أبي الحسن الاشعري. وقد سار القاضي رسولا عن أمير المؤمنين إلى طاغية الروم، وجرت له أمور، منها أن الملك أدخله عليه من باب خوخة ليدخل راكعا للملك، ففطن لها القاضي، ودخل بظهره. ومنها أنه قال لراهبهم: كيف الأهل والأولاد ؟ فقال الملك: مه! أما علمت أن الراهب يتنزه عن هذا ؟ فقال: تنزهونه عن هذا، ولا تنزهون رب العالمين عن الصاحبة والولد! وقيل: إن الطاغية سأله: كيف جرى لزوجة نبيكم ؟ - يقصد توبيخا - فقال: كما جرى لمريم بنت عمران، وبرأهما الله، لكن عائشة لم تأت بولد. فأفحمه.

مات في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربع مئة، وصلى عليه ابنه حسن، وكانت جنازته مشهودة، وكان سيفا على المعتزلة والرافضة والمشبهة، وغالب قواعده على السنة، وقد أمر شيخ الحنابلة أبو الفضل التميمي مناديا يقول بين يدي جنازته: هذا ناصر السنة والدين، والذاب عن الشريعة، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة.ثم كان يزور قبره كل جمعة. قيل: ناظر أبو بكر أبا سعيد الهاروني، فأسهب، ووسع العبارة، ثم قال للجماعة: إن أعاد ما قلت، قنعت به عن

الأول، وبعض المعتزلة، أن «المعدوم الممكن» ليس بشيء ومتحقق في الخارج، وأن «الواسطة» بين الموجود والمعدوم أمر حق[١]، وهو «الحال»، كالوجود، ولهذا قالوا: ما من شأنه أنْ يُعلمَ.

إما أنْ لا يكون له تحقق في الخارج أصلاً، لا باعتبار نفسهِ، ولا باعتبار غيرهِ، وهو «المعدوم».

أو يكونُ له تحققٌ في الخارجِ باعتبار نفسه، أي: لا بتبعية الغير، وهو «الموجود».

أو باعتبار غيره، وهو «الحال».

فهذا التقسيم أنبأ أن «الواسطةَ» حقٌ، وأنَّ «المعدومَ» ليس بشيء ومتحقق في الخارج.

وعرَّفوا «الحال» بأنه: صفةٌ لموجودٍ لا موجودة ولا معدومة.

فقوله: [صفة]: يُخْرِجُ الذاتَ؛ لأنها لا تكون حالاً.

وقوله: [لموجود]: يخرج صفة المعدوم؛ لأن صفة المعدوم معدومة؛ فلا تكون[٢] حالًا.

وقوله:[لا موجودة]: يخرج الأعراض؛ لأنها متحققة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجود، دون الحال.

وقوله: [ولا معدومة]: يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود، فإنها معدومات لا أحوال.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن « المعدوم الممكن»[٣] شيء ومتحقق في الخارج، ولا

الجواب. فقال الهاروني: بل إن أعاد ما قاله، سلمت له. اهـ[السير: ١٧/ ١٩٠]

(١) «م»: (متحقق).

(٢) «م»: (يكون).

(٣) «أ»: (الممكن المعدوم).

واسطة بين الموجود والمعدوم.

ولهذا قالوا: ما من شأنه أنْ يُعلم:

إنْ تحقق في نفسه، أي: تقرر وتميز في الخارج، فهو «الشيءُ» و«الثابتُ» في الخارجِ، المتناولُ للموجود والمعدوم الممكن عندهم.

وإنْ لم يتحقق في نفسه، أي: لم يتقرر ولم يتميز في الخارج، فهو «المنفي» و«الممتنع».

ثم الشيءُ الثابتُ: إنْ كان له كونٌ في الأعيان فهو «الموجود»، وإلا فهو «المعدوم الممكن».

فهذا التقسيم أنبأ أن لا واسطة بين «الموجود» و«المعدوم المطلق» الشامل للممكن والممتنع، وأن المعدوم الممكن شيء وثابت في الخارج، فالشيء [و][(١)] الثابت عندهم أعم من الموجود والمعدوم الممكن، كل ذلك مأخوذ من «المواقف» و«شرحه»[(٢)].

وقال الفلاسفةُ في تقسيم المعلومات: كل ما يصح أنْ يُعلم:

إنْ لم يكن له تحققٌ ما، فهو «المعدوم». [وإنْ كان][(٣)]، [فهو الموجود، ثم الموجود][(٤)] إن[(٥)] كان [له][(٦)] تحققٌ[(٧)] في خارج الذهن، فهو «الموجود الخارجي». وإن كان في الذهن، فهو «الموجود الذهني» .

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) «ب»: (والكل من شرح المواقف).

(٣) ما بين المعقوفتين ليس في «ب».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «خ + أ + ب + ج»: (فإن)، وما أثبتناه من «م».

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «خ + أ + ب + ج»: (تحققه)، وما أثبتناه من «م».

ثم [إن][١] «الموجود الخارجي»: إما أنْ لا يقبل العدمَ لذاته، وهو «الواجب لذاته»، أو يقبل[٢]، وهو «الممكن».

ثم إنَّ[٣] «الممكن»: إما أن يكون في موضوع، وهو «العرض». و«الموضوع» عندهم: محلٌ يُقَوِّمُ ما حلَّ فيه. أو لا يكون في موضوع، وهو «الجوهر»، سواءٌ لم يوجدْ في محلٍّ أصلا، كالجسم، أو وجد في محلٍّ لكن لا يكون ذلك المحل موضوعاً له، كالصورة الحالَّة في الهيولى.

فقولنا: [يقوِّم ما حلَّ فيه]: احتراز[٤] عن «الهيولى»[٥] بالنسبة إلى «الصورة»،

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) «م»: (يقبله).

(٣) «ب + م» بدون: (إن).

(٤) «أ»: (احترازا)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(٥) قال في سفينة الراغب ودفينة الطالب، ص١٧٨: تحقيق معنى الهيولى: اعلم أن لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم «الهيولوية»، ومسماها: أيُّ: أمرٍ يقبل الاتصالَ والانفصالَ اللذين يطرآن في «الحس» على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام، ويقبل الهيآت النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك. وذلك الأمر هو المسمى بـ«المادة» أو «الهيولى» أو «السنخة» على اختلاف العبارات، ووجودها على حسب هذا «المفهوم» مسلم، فانه إذا قيل بكون الحيوان من الطين أو خلق الإنسان من نطفة أمّه فلا يخلو: إما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد إنسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد إنسان، وهو محال، وإما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين ثم حصل إنسان أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة إنسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه، وإما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة الطينية أو النطفية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان، والقسمان الأولان باطلان؛ لأن كل من زرع بذرا لينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذر ويفرق بين ولده وتميزه بأنه من مائه وإن عاند معاند لا يلتفت إليه ويكذبه الحسد الصائب، فظهر أن «الهيولى» من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، وإنما الخلاف في أن ذلك الأمر أجزاء لا تتجزأ أصلا أو ما في حكمها مما ينقسم في جهة أو جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب إليه المتكلمون، أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذيمقراطيس، أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الأقدمين، أو أمر أبسط من الجسم كما عليه رأي المعتبرين من المشائين، فمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال، والحكماء لما أقاموا الحجج على إبطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الأمر، محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال، وهو «الهيولى» عندهم، انتهى من شرح «هداية الحكمة» لصدر الدين الشيرازي صاحب

لأن الهيولى محلٌ للصورة، لكنها غير مقومة لها، بل الصورة مقومة للمادة عندهم، فالمحلُّ أعم من الموضوع عندهم.

ثم «الجوهر» ينقسم عندهم إلى: «مجرد»، كالعقول العشرة والنفوس الفلكية. وإلى: «مادي»، وهو «الأجسام».

والمتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني، قالوا: كل ما يصح أن يعلم: إما متحقق في الخارج أو: لا، الثاني: «المعدوم». والأول: إنْ لم يكن لوجوده أولٌ، فهو «القديم». وإن كان، فهو «الحادث».

والحادث: إما متحيز، فهو[1] «الجوهر». أو حالٌّ فيه، وهو «العرض». أو ليس متحيزاً ولا حالًّا فيه، وهو محالٌ عندهم، فهم[2] ينكرون العقول والنفوس المجردة.

الاسفار الأربعة والشواهد الربوبية اهـ

قال الدكتور حسام الألوسي في هامش كتابه «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»، ط ١٩٦٧م، ص٣٢: «المادة الواحدة التي تشترك فيها العناصر الأربعة التي هي الهواء والماء والتراب والنار هي (الهيولى المطلقة)، أو (المادة الأولى)، أي: الحامل الذي هو غير معين بصفة ما وليس حاصلا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية عند فلاسفتنا تنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هيولى أولى وصورة...»، ثم قال: «أما الصور الأربعة فهي: صورة المائية والترابية والهوائية والنارية، فالنار ـ مثلا ـ مكونة من الهيولى العامة + صورة النارية، والماء مكون من الهيولى العامة + صورة النارية، وهكذا». قال في صلب الكتاب نقلا عن الفارابي: وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع، وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها». قال في الهامش معلقا: أما الكون فهو تكون المعادن والنباتات والحيوانات بتأثير فعل الأفلاك من هذه العناصر وانتقالها إلى كمالها، مثل البذرة تصير شجرة، وانحلال الشيء هو الفساد».

(١) «ب + م»: (وهو).

(٢) «ب»: (وهم).

مطلب:

تعريف العلم[١]:

اعلم أن «الوجود الذهني» أثبته الفلاسفة، ونفاه[٢] المتكلمون، والخلاف إنما نشأ من اختلافهم في تفسير «العلم»؛ فإنه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن: الصورة الحاصلة في الذهن للمعلوم، لزمهم القول[٣] بالوجود الذهني، وعند المتكلمين لما كان عبارة عن: نسبة متحققة[٤] بين العالم والمعلوم، أو: صفة حقيقية قائمة بذات العالِم موجبة للعالِمية الموجبة لهذه النسبة، أنكروه، كذا في شرح «حكمة العين»[٥].

---

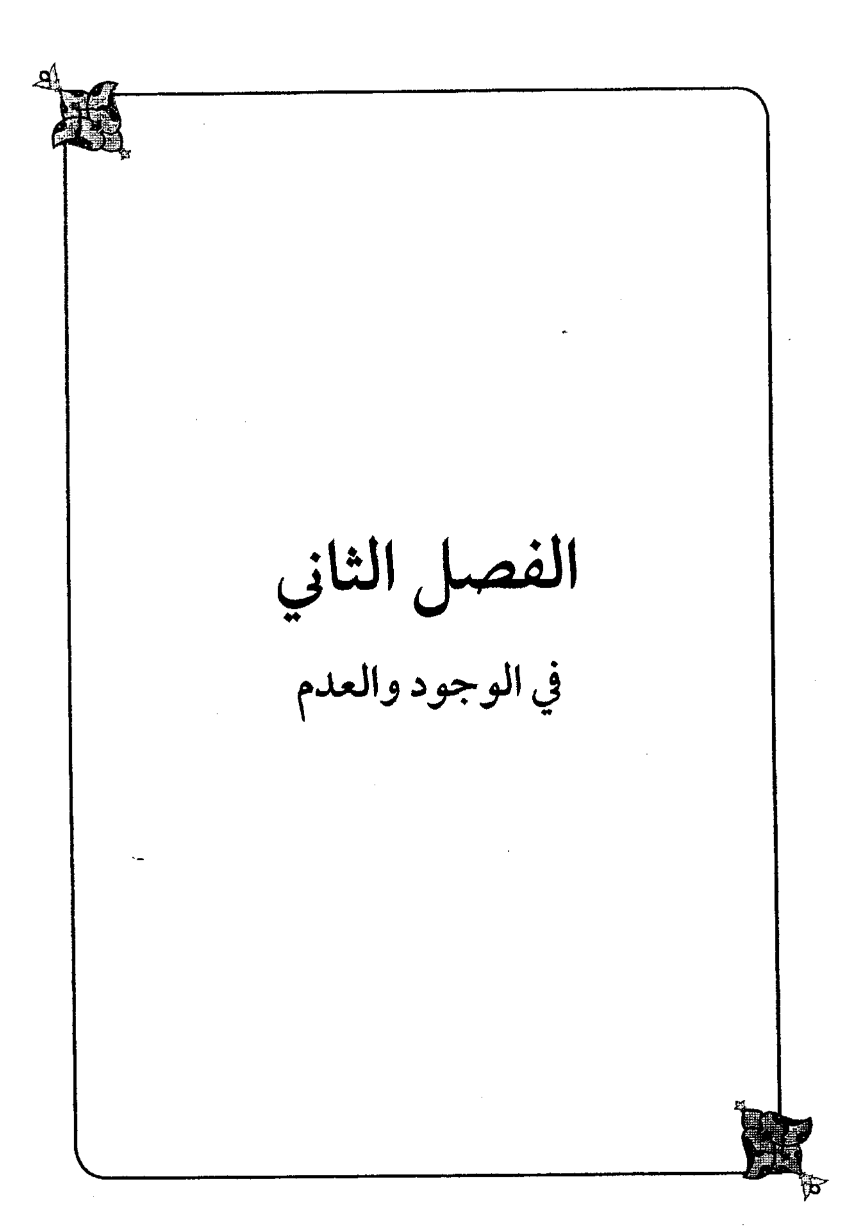
(١) في «ب + ج + خ + م»: بدون: (مطلب تعريف العلم). وما أثبتناه من «أ».

(٢) «م»: (أنكره).

(٣) «م»: (العقول).

(٤) في «ب + ج»: (تتحقق).

(٥) [شرح حكمة العين]: شرح لشمس الدين محمد بن مبارك شاه الشهير بـ(ميرك البخاري) على (حكمة العين) للعلامة نجم الدين أبو الحسن علي بن محمد الشهير بـ(دبيران) الكاتبي القزويني: (ت: ٦٧٥ هـ)، انظر سفينة الراغب، ص٤٤٢، بتحقيق الدكتور علي دحروج. وسيأتي قريبا أن لسيد المحققين حاشية على شرح (ميرك) في المبحث الثالث.



الفصل الثاني

في الوجود والعدم

المبحث الأول

في تصور الوجود

و[١]تصور «الوجود» بديهيٌّ لا يحتاج إلى تعريف، بل هو[٢] متصوَّرٌ بالبديهة[٣]؛ لأنه جزء من وجودي المتصور بديهة[٤]، وجزء البديهي بديهي.

قال في شرح «المواقف[٥]»: فلا يجوز [حينئذ][٦] أن يُعَرَّفَ إلا تعريفاً لفظياً، وهو بيان أن هذا اللفظ موضوع[٧] لهذا المعنى. وقيل: هو[٨] كسبي؛ فلا بد حينئذ من تعريفه. والمختار: أنه بديهي، انتهى[٩].

ثم إن الوجود بسيط. وأيضاً هو أعرف الأشياء

---

(١) «ب + م»بدون (و).

(٢) «م» بدون: (هو).

(٣) «ب»بدون (بالبديهة).

(٤) «ب»بدون (بداهة).

(٥) «ب»بدون (قال في شرح «المواقف).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٧) «ج + م»: (وضع).

(٨) «أ»: (وهو).

(٩) «ب»بدون (انتهى).

المبحث الثاني

في كون الوجود مشتركاً

«الوجود» المتصوَّرُ بالبداهة[١] مشترك بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات، يعني: أن له معنى واحداً يشترك[٢] فيه الموجودات بأسرها، ويطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب إليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين.

قال في حكمة العين: «الوجود الخارجي» عبارة عن: «كون الشيء في الأعيان»، ولا شك أن جميع الموجودات، أي[٣]: الخارجية[٤]، مشتركة[٥] في هذا المعنى.

وقال شارحه: و[٦]«الوجود الذهني» عبارة عن: «كون الشيء في الأذهان»، والوجود «المطلق» هو مطلق الكون.

أقول: لا شك أن جميع الموجودات «خارجيةً» أو «ذهنيةً» مشتركةٌ في مطلق الكون، فثبت أن للوجود معنى واحداً هو «الكون»، يشترك[٧] فيه الموجودات بأسرها.

واستدلوا على الاشتراك المعنوي: بأن «الموجود[٨]» ينقسم إلى «الواجب»

---

(١) «م»: (بالبديهة).

(٢) «ب»: (تشترك).

(٣) «ب»: بدون (أي).

(٤) «م»: (الخارجي).

(٥) «م»: (مشترك).

(٦) «ب + م»: (إذ) بدلا عن (و).

(٧) «ب»: (تشترك).

(٨) «خ + أ»: (الوجود)، وما أثبتناه من «ب + م».

و«الممكن»، وينقسم[١] «الممكن» إلى «الجوهر» و«العرض»، ومورد القسمة [يجب][٢] مشترك بين جميع الأقسام؛ فالموجود[٣] مشترك بين جميع الموجودات، ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها.

واعتُرِضَ عليه: بأنه يجوز أن يكون المنقسم إلى الواجب والممكن «لفظ» الموجود[٤]، بمعنى: أن «لفظ» الموجود[٥] إما موضوع لهذا أو لذاك، كانقسام العين إلى معانيه، واللازم منه ليس إلَّا الاشتراكُ اللفظي.

وأنكر الشيخ أبو الحسن[٦] الأشعري الاشتراك المعنوي، وقال لا اشتراك إلا في «لفظ» الوجود، وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات.

قال بعض الأفاضل في حاشية الأصفهاني: لم يُرِدِ الشيخُ بذلك أنه موضوع [لها][٧] بأوضاع متعددة فإنه بعيد جداً، بل إنه موضوع بالوضع العام لكل ماهيته[٨]، وجُعِلَ آلةَ ملاحظةِ[٩] الماهيات عند الوضع مفهومُ الماهيةِ.

أقول: فحينئذ[١٠] يكون وضعه كوضع «الضمائر» على ما بُيِّنَ في محله.

---

(١) «م»: (والموجود الممكن إلى الجوهر والعرض...)، بدون: (وينقسم).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «خ + أ»: (الوجود)، وما أثبتناه من «ب + م».

(٤) «م»: (الوجود).

(٥) «م» بدون: (بمعنى: أن «لفظ» الموجود).

(٦) «ب»: بدون (الشيخ أبو الحسن).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) «ب»: (ماهية).

(٩) «م»: (لملاحظات).

(١٠) ملاحظة: رمز في نسخة «خ» المعتمدة بالرمز «ح» عن كلمة (حينئذ)، ورمز بـ(فح) عن كلمة (فحينئذ) في جميع مواضع الكتاب ولذا فإننا نكتفي بالإشارة إلى ذلك هنا، ولا داعي إلى إثبات ذلك في الهوامش.

المبحث الثالث

في زيادة الوجود وعدم زيادته

اعلم أنه قال سيد المحققين[1] في حاشية شرح حكمة العين: أن الخلاف إنما هو في «الوجود الخاص»، لا [الوجود][2] «المطلق»؛ إذ لا نزاع في أن المطلقَ زائدٌ[3]، أي: في الواجب والممكن وإنما الخلاف في الخاص.

أقول: لعل مراده أنه لا نزاع في أن «المطلق» زائد عند من أثبته، وهم الفلاسفة وجمهور المتكلمين، وأما من لا[4] يُثْبِتُهُ، وهو الشيخ؛ لأنه لم يقلْ بالاشتراك المعنوي، فكيف يمكنه القول بزيادته؟!!!

فنقول: «الوجود الخاص» فيه ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه زائد، أي: ليس بجزء الماهية، ولا عينها في الواجب والممكنات، وهو مذهب جمهور المتكلمين.

والثاني: أن وجود كل شيء «عين ماهيته»، واجباً [كان][5] أو ممكناً، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

والثالث: أن وجود الواجب «عين ماهيته»، ووجود الممكنات «زائد» على

---

(١) «م»: (السيد قدس سره).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) أي: في الواجب والممكن، وإنما الخلاف في الخاص؟! أقول: لعل مراده أنه لا نزاع في المطلق. اهـ من هامش «خ + أ».

(٤) «ج»: (لم).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

ماهياتها، وهو مذهب الفلاسفة.

اعلم أن «الوجود» إذا كان زائداً على الماهيات فسببه: إما نفس الماهية، ونظيره سببية ماهية الأربعة لزوجيته. وإما صفة أخرى من صفات تلك الماهية، ونظيره سببية متعجبية الإنسان لضاحكيته. ويسمى كلٌّ من هذين السببين: «السبب المقارن».

وإما شيءٌ مغاير للماهية وصفاتها، ويسمى: «السبب المباين»، ونظيره سببية النار لسخونة الماء.

لكن سبب «وجود الواجب»: نفس[١] ماهيته، لا صفة أخرى له[٢] ولا الأمر المباين. وسبب «وجود الممكنات»: هو الأمر المباين، وهو الواجب تعالى.

---

(١) «ب»: بدون: (نفس).

(٢) «م» بدون: (له).

المبحث الرابع

في أن المعدوم ليس بثابت

قال في شرح «المواقف»: هذه المسئلة من أمهات المسائل الكلامية؛ إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة، من جملتها: أن الماهيات غير مجعولة.

اعلم أنه لا خلاف في أن «المعدوم المحال»، وهو المراد من «المنفي»، ليس بشيء وثابت، وإنما الخلاف في أن «المعدوم [الممكن][1]»، هل هو شيء في الخارج؟ على معنى: أن له تقرراً[2] في الخارج منفكاً عن الوجود.

فعند الأشاعرة[3]، وأبي الهذيل[4] وأبي الحسين البصري[5] من المعتزلة، أن

---

(١) ما بين المعقوفتين من: «أ + ب + ج + م».

(٢) «خ»: (تقرر).

(٣) وفيه نظر، إذ الأشاعرة لا يقولون بعينية الوجود للماهية، بل القائل بالعينية في الكل هو أبو الحسن الأشعري لا الأشاعرة مطلقاً، فلعل المصنف اشتبه علية الأشاعرة بالأشعري فقال ما قال ولم يتعمق لأن العرف والعادة بين الكلاميين أنه كلما ذكروا الأشاعرةَ يريدون أهلَ السنةِ والجماعةِ التي هي أعمُّ بحسب المفهوم من الأشعري والماتريدي لأن كلهم تابعون لأبي الحسن الأشعري في الأصول، فهما متفقان في الأصول إلا أقل قليل كمسألة التكوين والاستناد مثلا، ومختلفان في الفروع، وإذا ذكروا لفظ الأشعري يريدون الخاص المقابل للماتريدي، فتأمل؟ فالاستدلال المذكور ليس بتام من طرف الأشاعرة، اللهم إلا أن يتكلف في الجواب ويقال: أن المراد ذكر الكل وإرادة البعض حتى يسقط الاشتباه، فلا اشتباه، فالاشتباه مشتبه باشتباه المجاز بالحقيقة، [«خ» الفرغاني]، تأمل؟من هامش «خ + أ».

(٤) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول البصري: [١٣٥ هـ/ ٧٥٣ م - ٢٣٥ هـ - ١٣١ م]: أبو الهذيل العلاف، مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب الكثيرة في مذاهبهم... مات أبو الهذيل أول خلافة المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين. وقال المسعودي: قال أبو الحسن الحناط: مات أبو الهذيل سنة سبع وعشرين. وتنازع أصحابه في مولده فقال قوم: سنة إحدى وثلاثين، وقال قوم: سنة أربع، وذكر مناظرة بينه وبين هشام بن الحكم الرافضي وأن هشام غلبه أبو الهذيل فيها. [لسان الميزان: ٥/ ٤١٣]. انظر ترجمته في: [وفيات الأعيان: ١/ ٤٨٠]، و[تاريخ بغداد:٣/ ٣٦٦]، و[الأعلام: ٧/ ١٣١].

(٥) أبو الحسين البصري: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب: [ولد في البصرة وتوفي في بغداد: [٤٣٦هـ - ١٠٤٤

«المعدوم الممكن»: ليس بشيء، أي: ليس بثابت ومتقرر في الخارج، كالمعدوم الممتنع؛ لأن «الوجود» عندهم نفس الماهية، فرفعه رفعها.

ووافقهم الفلاسفة، فإن «الماهية الممكنة» عندهم وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها لا تخلوا عندهم عن «الوجود الخارجي» أو[١] «الذهني»، فإذا خلتْ عنهما لا تكون[٢] شيئاً وثابتاً لا في الخارج ولا في الذهن.

نعم، إن المعدوم في «الخارج» يكون شيئاً في «الذهن» عند الفلاسفة، وعند سائر المعتزلة أن «المعدوم الممكن»: شيء، أي: ثابت في الخارج، فإن الماهية عندهم غير الوجود، ومعروضة له، وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج[٣].

واستدلوا على ذلك: بأن «المعدوم الممكن»: متميز، وكل متميز: ثابت؛ لأن

م]: البصري، المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه «المعتمد» وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول، وله «تصفح الأدلة» في مجلدين، و«غرر الأدلة» في مجلد كبير، و«شرح الأصول الخمسة»، وكتاب في «الإمامة»، وغير ذلك في أصول الدين، وانتفع الناس بكتبه.

وسكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة، رحمه الله تعالى، ودفن في مقبرة الشونيزي، وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري.

ولفظة «المتكلم» تطلق على من يعرف علم الكلام، وهو علم أصول الدين، وإنما قيل له «علم الكلام» لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله، عز وجل: أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمي هذا النوع من العلم كلاما، اختص به وإن كانت العلوم جميعها تنشر بالكلام، هكذا قاله السمعاني. [وفيات الأعيان ٤/ ٢٩٨].

هذا وقد علق المتكلم المحقق الأستاذ سعيد فودة ـ حفظه الله ـ في تحقيقه لكتاب الإمام البيضاوي مصباح الأرواح (ص٨٧)على ما قاله صاحب وفيات الأعيان فقال: وما قاله من أن الإمام الرازي أخذ كتاب المحصول من كتاب «المعتمد» فليس كذلك، بل إنه اعتمد عليه وعلى غيره من الكتب الأصولية ككتاب الجويني «البرهان»، وكتاب الإمام الغزالي «المستصفى»، و«العمد» للقاضي عبد الجبار، ثم زاد من عنده زيادات لا ينكرها من قرأ هذه الكتب واستوعب كتاب «المحصول»، وقد اشتهر أن الإمام الرازي إنما لخص هذه الكتب تلخيصا، وليس كذلك على إطلاقه اهـ. انظر: [وفيات الأعيان: ١/ ٤٨٢]، و[تاريخ بغداد ٣/ ١٠٠]، و[الأعلام٦/ ٢٧٥].

(١) «ب»: (و).

(٢) «ب»: (تكون).

(٣) «م» بدون: (فإن الماهية عندهم غير الوجود، ومعروضة له، وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج).

التميز صفة للمميَّز[١]، وثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف. ونُقِضَ بـ «المعدوم الممتنع». فالثبوت عندهم أعم من «الوجود» ومقابل «للممتنع».

المبحث الخامس

في الحال[٢]

اتفق الجمهور على نفي «الحال»، وقد عرفت معناه.

وقال بثبوت «الحال» القاضي أبو بكر مِنَّا[٣]، وأبو هاشم وأتباعُه من المعتزلة، وإمامُ الحرمين أولاً.

فإنهم أثبتوا واسطة[٤] بين الموجود والمعدوم، وسموْها بـ«الحال»، كالوجود والإيقاع.

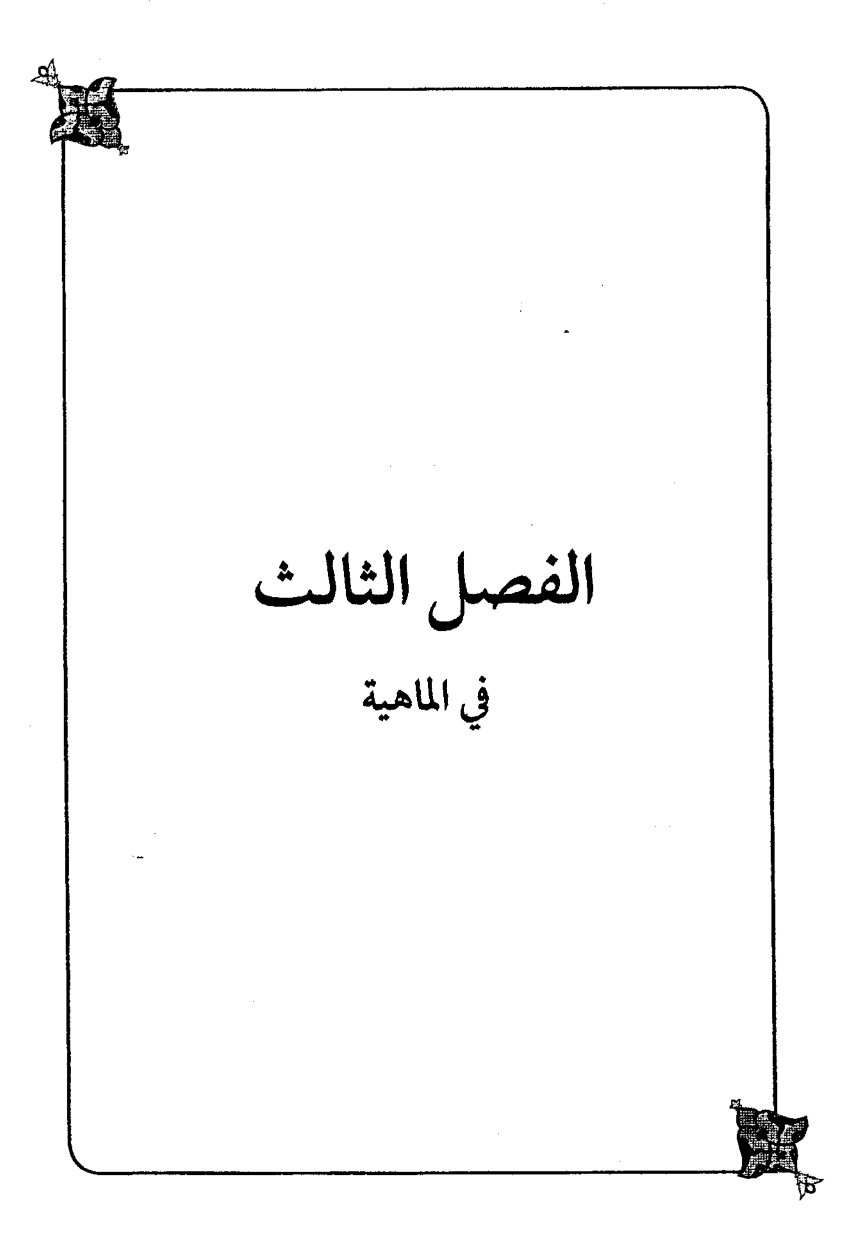
---

(١) «ج»: (للمتميز). «م»: (للمتميزة).

(٢) للتوسع في مفهوم «الحال» عند المتكلمين انظر «المعجم الفلسفي»، ص٦٦.

(٣) يوجد في طبعة سفينة الراغب المحققة هنا كلمة (الأشاعرة) مكتوبة بين قوسين، وكأن المحقق وضعها هكذا لتوضيح مراد المصنف المرعشي بقوله (منا). ولذلك لم نثبتها نحن في الصلب، والله اعلم.

(٤) وجميع المعاني المصدرية من قبيل الحال اهـ من هامش «أ».



الفصل الثالث

في الماهية

المبحث الأول

في نفس الماهية

قال الأصفهاني في[1] «الماهية»: مشتقة عن[2]: «ما هو»، وهي، أي: «الماهية»: ما به يجاب عن السؤال بـ: [ما هو]، وإنما نُسبتْ إلى «ما هو»[3] لأنها تقع جواباً عنه.

ثم قال: إن لكل شيء فُرِضَ ـ جزئياً ـ كان ذلك الشيء، كزيد، أو -كليا- ، سواء كان الكلي: نوعاً، كالإنسان، أو جنساً، كالحيوان، أو غيرهما[4]، كالفصل والخاصة والعرض العام: حقيقة، وهي التي ذلك الشيء بها ذلك [الشيء][5].

قال المحقق الشريف في شرح «المواقف»: إن لكل شيء ـ كلياً أو جزئياً ـ: حقيقة، هو بها هو، هذا تفسير لمفهوم «حقيقة الشيء»، أي[6]: مطلقاً، و«الحقيقة الجزئية» تسمى: «هُوِيَّةً»، وقد تستعمل «الهوية» بمعنى «الوجود الخارجي، و«الحقيقة الكلية» تسمى: «ماهية»، انتهى.

وظهر من كلامه -قُدِّسَ سرُّهُ- أن «الحقيقة» أعم من «الهوية» و«الماهية».

ثم إن «الحقيقة» أمر مغاير لما عداها من العوارض. و«عوارض» الماهية عند الفلاسفة ثلاثة أقسام:

---

(١) «ب + م» بدون (في).

(٢) «ب»: (من).

(٣) فظهر منه أن «الياء» المشددة للنسبة، وحُذِفَ «واو» (هو) في النسبة، وكَسْرِ ا «الهاء» لأجل الياء اهـ من هامش «ب».

(٤) «ب»: (غيره).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٦) «م» بدون: (أي).

قسم يَلْحَقُ الماهيةَ من حيث هي هي، أي: مع قطع النظر عن وجودها[١] الخارجي والذهني، كالزوجية العارضة لماهية الأربعة، [فإن الزوجية لازمة لماهية الأربعة][٢] وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن.

وقسم يَلْحَقُ «الماهيةَ» باعتبار الوجود «الخارجي»، نحو «التناهي» و«الحدوث» العارضين «للجسم» في الخارج، فإنَّ أمثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم، بل لوجوده[٣] الخارجي.

وقسم يلحق «الماهية» باعتبار الوجود «الذهني»، نحو «الذاتية» و«العرضية» و«الكلية» و«الجزئية» العارضة للأشياء الموجودة في الذهن، وليس في الخارج ما يطابقها[٤]، أي: ما يطابق الذاتية والعرضية... إلى آخره[٥]، وتسمى هذه: «المعقولات الثانية»[٦]، كذا في شرح «المواقف».

---

(١) «م»: (وجود).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (لوجود).

(٤) «م»: (يطابقها). أي: ما يتصف بها اهـ من هامش «أ».

(٥) «ب»: (الخ). «م» بدون: (الخ) أو (إلى آخره).

(٦) التعريف بـ[المعقولات الثانية]: قال في المواقف وشرحه: [٢/ ٩٤]: «...(والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه)، أي: العدم (بالعدم، وأنه)، أي: الوجود بل والعدم أيضا (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له فهو معدوم؛ إذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم، ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين... اهـ

قال عبد الحكيم السيالكوتي: [٢/ ٩٥]: [قوله: المعقولات الثانية]: سيجيء في بحث «الماهية» أن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده الذهني، أي: يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني، فلا يحاذى بها من حيث عروضها أمر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أو لا، وإلا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود الذهني فالوجود المطلق بل الخاص أيضا لما كان لحوقها للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب إذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود، وهذا لا ينافي كون ذاته فردا له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه، وهذا كمفهوم الماهية، فإنه من المعقولات الثانية، فإنه لا يلحق الشيء الأول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج، وإن كان يصدق الأشياء في الخارج، وبما ذكرنا لك الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من المعقول الثاني قد اعتبر فيه أن لا يحاذي به أمر في الخارج والوجود المطلق

ليس كذلك لأن وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج إلى ما قيل أن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج والوجود الواجبي ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فإنه تخصيص من غير مخصص ولا ما قيل من أن الوجود الواجبي ليس فردا للوجود المطلق.

ومعنى قولهم «وجود الواجب عينه»: أنه ليس أمرا زائدا عليه لا أنه يصدق عليه الوجود المطلق فإنه خلاف ما صرحوا به من للوجود عندهم فردين: فردا قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي، وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكني»اهـ

وقال محشيه المولى حسن جلبي: [٢/ ٩٤]: [قوله: وأن، أي الوجود بل العدم أيضا من المعقولات الثانية ...الخ]: أشار بقوله «بل العدم» إلى وجه تأويل إفراد الضمير مع أن الظاهر «فإنهما» لاقتضاء السياق رجوعه إليهما.

وههنا بحث، وهو أن كون الوجود متصفا بـ «العدم» عند الفلاسفة إنما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا أنه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول: كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من «المعقولات الثانية»، والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل إلا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الأعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الأعيان عندهم وهو الوجود الواجبي ؟ وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بأن المراد بالمطابق الخارجي المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي إذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولات ثانية على ما سيجيء في تحقيق كلية الكلي ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتيا له، والوجود المطلق ليس للوجودات الخاصة عند الفلاسفة، ولهذا صرحوا بأنه مقول عليها بالتشكيك، وفيه أن الشريف ذكر في حواشي «التجريد» أن ليس في الخارج ما يطابق «الكلية» كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج، ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك فيفهم أن المطابق بالمعنى الأعم مما ذكر منفي عن المعقولات الثانية على أن أفرادها المحمولة هي عليها بالمواطأة إذا كانت موجودة في الخارج، ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الأفراد الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الأولى إلا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والأظهر في الجواب عن الأصل أن مرادهم بكون واجب الوجود عينه أن يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لا أن هناك ذاتا ووجودا هو عينه إذ لا يخفى على عاقل أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائما بنفسه وهذا نظير ما ذكروه من أن صفات الباري تعالى عين ذاته، فإن الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أن ما يترتب على ذاته ما يترتب ذات وصفة لا أن هناك ذاتا وصفة هي عينه. قال: ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها....إلخ». انظر المواقف وشرحه: [٣/ ٤٨] في بحث المعقولات الثانية حيث ذكر تقسيم الحكماء «الوجود» إلى الذهني والخارجي، وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما، ثم قرروا أن العوارض التي تعرض للماهية الممكنة ثلاثة أقسام، القسم الثالث منها هي المسماة بـ «المعقولات الثانية» كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية، وهذه الأشياء عارضة لما في الذهن من المعاني التي لا توجد بنفسها في الخارج ولكن الموجود أفرادها. فالكلية والجزئية والذاتية والعرضية تحمل على الجنسية والفصلية وغيرها من الكليات الخمس المنطقية، وليست هذه مما توجد حقائقها في الخارج، وإنما الموجود في الخارج ماصدقاتها.

قال السيالكوتي في حاشية شرح المواقف: [٢/ ١٨٠]: «...وجميع المسائل المنطقية أحكام إيجابية بمفهومات ثبوتية

إذا عرفت هذا فنقول: إن «الحقيقة» من حيث هي مغايرة لما عداها من الأمور

هي معقولات ثانية على معقولات أولى، نحو: كل جنس كذا، فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الأحكام صادقة».
قال ابن سينا في كتاب «التعليقات» بتحقيق الدكتور حسن مجيد العبيدي العراقي ص٤٣: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأُوَل، حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول. وشرح ذلك: أن للشيء معقولات أُوَل كالجسم والحيوان وما أشبهها، ومعقولات ثواني تستند إلى هذه، وهي كون الأشياء كلية و جزئية وشخصية، والنظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة، وهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا، فإن نحو وجودها مطلقا يثبت هناك وهو هل أنها وجود في الأعيان أو في الأنفس؟
بل بشرط آخر هو أن يتوصل منها من معلوم إلى مجهول وإثبات هذه الشرطية يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة وهو أن يعلم أن الكلي قد يكون جنسا وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصة وقد يكون عرضا عاما فإذا ثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي النوعي صار الكلي حينئذ بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق.
ثم ما يعرض للكلي بعد ذلك من لوازمها وأعراضها الذاتية، والجهات يثبت في علم المنطق. وللجهات أيضا شرائط تصير بها المعقولات الثواني موضوعة لعلم المنطق وهو أن يعلم أن الكلي قد يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا، فقد يصير الكلي موضوعا لعلم المنطق، وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم المنطق لا في علم ما بعد الطبيعة، كالحال في تحديد موضوعات سائر العلوم.
ومثال المعقولات الثانية في علم ما بعد الطبيعة «الجسم» فإن إثباته يكون في الفلسفة الأولى وكذلك إثبات الخواص التي يصير بها الجسم موضوعا لعلم الطبيعة وهي الحركة والتغير يكون فيها، وأما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغير فإثباتها في علم ما بعد الطبيعة. فنسبة الجسم إلى علم ما بعد الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق، ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية والنوعية إلى علم المنطق، وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ماهياتها فيصح أن يكون في علم الطبيعة، أو تحديد المبادئ والخواص التي تصير بها المبادئ موضوعة لعلم ما، يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركبا. أما إثبات المبادئ والخواص التي بها تصير المبادئ موضوعة لذلك العلم فيكون إلى علم آخر على ما شرح في البرهان، فإثبات الجهات في علم ما بعد الطبيعة، وتحديدها في المنطق، كما أن إثبات الحركة في الفلسفة الأولى وتحديدها في علم الطبيعة. وخواص الجسم قد ثبت في علم ما بعد الطبيعة.
والموجب والسالب يثبت في علم ما بعد الطبيعة، في باب الـ (هوهو) والغيرية فإنه يؤخذ فيه كليا، ويصير موضوعا لعلم المنطق.
وأما أنه أي مقدمة تناقض أي مقدمة، وغير ذلك فما هذه سبيله، ففي المنطق المعقولات الثانية، أعني الكليات الجنسية والنوعية والواجبية والممكنة موضوع المنطق. فالأولى، أعني الكليات الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصية، ينتفع بها في التصور. والواجبة والممكنة وغيرها ما ينتفع بها في التصديق، فهذه الكليات لا على الإطلاق بل على هذه الصفات، وهي من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، هي موضوع المنطق. وأما على الإطلاق فلا ينتفع بها في علم. مثال ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به علم الموسيقى بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقى، فالمعقولات الثواني في نوعين: مطلقة ومشروطة فيها بشرط ما، تصير بذلك الشرط موضوعا لعلم المنطق.

التي تعرض لها، بمعنى: أن تلك الأمور العارضة ليست عين الماهية ولا داخلة فيها، لا بمعنى أنها ليست بمتصفة بشيء منها، إذ لا بد للماهية من اتصافها بشيء من المتناقضين، كذا في شرح «المواقف»[١]، سواء كان ذلك «العارض»[٢]: لازماً، كالزوجية اللازمة لماهية الأربعة، أو مفارقاً، كالكتابة للإنسان.

وبيان تلك[٣] المغايرة: أن «الإنسانية» من حيث هي إنسانية مغايرة لعوارضها، فالإنسانية ليست بموجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلي ولا جزئي[٤]، ولا عام ولا خاص، أي: ليسِ بشيءٍ[٥] منها[٦] عيَن الإنسانِ ولا داخلًا فيه، وإلا فلو كانت «الوحدة»، مثلا، عين الإنسان أو داخلة فيه لما صدق «الإنسان» على «الكثير».

نعم، إن «الماهية» لا تخلو عن واحد[٧] من «العوارض»، فـ«الإنسان» لا يخلو عن واحد مما ذكر.

فالماهية: إذا أخذت من حيث: هي هي، مع قطع النظر عن أن يقارنها[٨] شيء من العوارض أو[٩] لا يقارنها[١٠]، تسمى: «ماهية مطلقة» و«الماهية بلا شرط شيء».

وإذا أخذت مع «المشخصات» و«اللواحق الخارجية»، تسمى: «مخلوطة» و«الماهية بشرط شيء»، وهو موجود[١١] في الخارج، وكذا الأول، وهي: «الماهية

(١) «ب» بدون (كذا في شرح المواقف).
(٢) «م» بدون: (العارض).
(٣) «م»: (ذلك).
(٤) «م»: (ولا كلية ولا جزئية).
(٥) «أ»: (شيء).
(٦) والضمير راجع إلى مبادئ، أي: اشتقاقها، كالوجود والعدم اهـ من هامش «أ».
(٧) «م» بدون: (عن واحد).
(٨) «أ + خ»: (يقارنه) وما أثبتناه من «ب + ج».
(٩) «أ»: (و)، وما أثبتناه من «ج + خ».
(١٠) «خ»: (يقارنه). وما أثبتناه من (م + ب + ج + أ).
(١١) «م»: (موجودة).

المطلقة» موجودة في الخارج لكونها[١] جزءا[٢] من «الماهية المخلوطة».

وإذا أخذت «الماهية» بشرط العراء عن «المشخصات» و«اللواحق الخارجية» [أيضا من العوارض الخارجية][٣]، تسمى: «مجردة» و«الماهية بشرط لا شيء»، وذلك غير موجودة[٤] في الخارج؛ لأن الوجود[٥] الخارجي أيضاً من العوارض الخارجية، وقد فُرِضَتْ[٦] مجردةً عنها، بل إنما تكون[٧] في العقل.

فإن قلت: كونُها[٨] في «العقل» من «اللواحق» أيضاً، وقد فُرضت[٩] مجردةً[١٠] عن «اللواحق»[١١]، فكيف يُتصور فيها الوجود في العقل؟

قلت: لم يُعتبر تجريدُها عن جميع «اللواحق»، خارجية أو ذهنية، بل اعتُبِرَ تجريدُها عن اللواحق الخارجية فقط، وكونه في العقل، إنما هو من اللواحق الذهنية.

فالماهية المجردة والماهية المخلوطة يتباينان تباين[١٢] الأخصين[١٣] تحت أعم، وهي الماهية «المطلقة».

وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم أفلاطون[١٤]، وهو أن لكل «نوع» شخصاً

---

(١) «ب»: (لكونه).

(٢) «خ»: (جزء).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «ب + م»: (موجود).

(٥) «م»: (الموجود).

(٦) «ب»: (فرض). «ج»: (قد فرض) بدون الواو في الأولى والتاء في الثانية.

(٧) «ب + م»: (يكون).

(٨) «ب»: (كونه).

(٩) «ب»: (فرض).

(١٠) «ب»: (مجردا).

(١١) «ب» (عنها) بدلا عن (عن اللواحق).

(١٢) «م»: (بتباين).

(١٣) «ب»: (تباينين أخصين).

(١٤) أفلاطون: [نحو: ٤٢٧ـ ٣٤٧ق.م]: أفلاطن الإلهي ابن أرسطن بن أرسطوقليس، من آثينة، وهو آخر

موجوداً في الخارج، باقياً مستمراً أزلاً وأبدا، حال كونه مجرداً عن المشخصات واللواحق الخارجية، وتسمى تلك[1] الأشخاص: «المُثُل[2] الأفلاطونية».

المتقدمين الأوائل الأساطين، معروف بالتوحيد والحكمة، ولد في زمان أزدشير ابن دارا في سنة ست عشر من ملكه، كان حديثا متعلما يتلمذ لسقراط ـ ولما اغتال سقراطَ السمُّ ومات قام مقامه وجلس على كرسيه، قد أخذ العلم من سقراط وطيماوس والغريبين: غريب آثينة وغريب الناطس، وضم إليه العلوم الطبيعية والرياضية. حكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل أرسطاطوليس وطيماوس وثاوفرسطوس أنه قال: أن للعالم محدثا مبدعا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأول ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الأمثال عند الباري، وربما يعبر عنه بالعنصر والهيولى، ولعله يشير إلى صور المعلومات في علم. قال: فأبدع العقل الأول وبتوسطه النفس الكلي قد انبعث عن العقل انبعاث الصورة في المرآة وبتوسطهما العنصر. ويحكى عنه أنه أدرج الزمان في المبادي وهو الدهر وأثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالا موجودا غير مشخص في العالم العقلي يسمى ذلك «المثل الأفلوطينية»، فالمبادي الأول بسائط والمثل مبسوطات والأشخاص مركبات، فالإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن. قال: والموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة. قال: ولما كان العقل الإنساني من ذلك العالم أدرك من المحسوس مثالا منتزعا من المادة معقولا يطابق المثال الذي في عالم العقل بكليته ويطابق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته، ولولا ذلك لما يدركه العقل مطابقا مقابلا من خارج، فما يكون مدركا لشيء يوافق إدراكه حقيقة المدرك. قال: والعالم عالمان: عالم العقل، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية، وعالم الحس، وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية، كالمرآة المجلوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات فإن الصور فيها مثل الأشخاص كذلك العنصر في ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور غير أن الفرق أن المنطبع في المرآة الحسية صور خيالية يرى أنها موجودة يتحرك بحركة الشخص وليس في الحقيقة كذلك فإن المتمثل في المرآة العقلية صورة حقيقية روحانية هي موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا تتحرك، فنسبة الأشخاص إليها نسبة الصور في المرآة إلى الأشخاص فلها الوجود الدائم ولها الثبات القائم، وهي تتمايز في حقائقها تمايز الأشخاص في ذواتها. قال: وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت صورته في علم الأول الحق والصور عنده بلا نهاية ولو لم تكن الصور في أزليته في علمه لم تكن لتبقى دائمة دوامها لكانت تدثر بدثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف، ولكن لم صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل على بقائها، وإنما تبقى إذا كانت لها صور عقلية في ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف. قال: وإذا اتفقت العقلاء أن حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيجب أن يشاهد بالعقل جميع المعقولات وهي غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان فيكون مثلا عقلية. (قال الشهرستاني: وما يثبته أفلاطن موجودات محققة بهذا التقسيم)، قال: .....الخ. [الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم ٢/ ١٩٠ـ٣/ ٨]. وانظر الفرق بين الفرق: (ص٢٧٣)، وله ترجمة في موسوعة الفلسفة والفلاسفة للدكتور عبد المنعم الحفني: [١/ ١٥٧].

(١) «ج»: (هذه.

(٢) «ب»: (بالمثل).

واستدل عليه: بأن هذا «المجرد» جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج.

ووجه ضعفه: أن «المجرد» عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج، كما عرفْت.

وأما استدلاله[1] بأن هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد؛ لأن المجردَ يُبَايِنُ[2] «المخلوط» كما عرفت، فكيف يكون جزءاً منه؟!

---

(١) «م»: (الاستدلال).

(٢) «أ»: (يبين)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

المبحث الثاني[١]

في أقسام الماهية

«الماهية» إما أن تكون: بسيطة، لا تلتئم من عدة أمور، أو مركبة تقابلها. وتنتهي المركبة إلى البسيطة.

وكلٌّ منهما تُعتبر بالقياس إلى «العقل» تارة، وبالقياس إلى «الخارج» أخرى.

أقول: [حتى][٢] إن بعض «الماهيات» يكون: بسيطاً في الخارج ومركباً في العقل، كالنقطة، فإنها لا تنقسم في الخارج، فلو فرضنا أن ماهيتها[٣] العقلية عرض لا ينقسم، فهي مركبة.

فالأقسام أربعة:

بسيط عقلي[٤]: لا يلتئم[٥] في العقل من عدة أمور يجتمع[٦] فيه، كالجنس العالي.

وبسيط خارجي: لا يلتئم[٧] من أمور في الخارج، كالمفارِقات من العقول والنفوس، فإنها بسيطة[٨] في الخارج، وإن كانت مركبة في العقل.

ومركب عقلي: يلتئم من أمور متمايزة في العقل [فقط][٩]. قيل: مثاله هو

---

(١) «م»: (الثالث).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «ج»: (ماهياتها).

(٤) «م»: (بسيطة عقلية).

(٥) «م»: (تلتئم).

(٦) «ج»: (تجمع).

(٧) «م»: (تلتئم).

(٨) «م(بسيط).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

البسيط الخارجي، كالعقول[١] والنفوس عند من أثبتها[٢].

ومركب خارجي: يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج [كالبيت][٣]، كذا في «المواقف» و«شرحه[٤]».

بيان تقسيم الأجزاء للماهية المركبة: ههنا تقسيمان:

التقسيم الأول: أن الأجزاء إنْ صدقَ بعضُها على بعض «فمتداخلة»، سواء كان بينها «تساو»، أو «عموم مطلق»، أو من «وجه»، كالأجناس والفصول. وإن لم يصدق «فمتباينة»:

ثم «المتباينة»: إما:[متشابهة في الماهية]، كوحدات العشرة، فإن ماهيةَ العشرةِ وغيرِه[٥] من الأعدادِ مركبةٌ من الوَحَدَاتِ الموجودةِ[٦] فيه، وماهيةُ كلِّ واحدةٍ [من الوحدات][٧] موافقةٌ لماهيةِ الأخرى. وإما: [متخالفة في الماهية].

ثم «المتخالفة»[٨] في الماهية، إما: [متمايزة عقلا لا حساً]، كالجسم المركب من الهيولي والصورة، فإنهما متمايزتان في العقل دون الحس. وإما: [متمايزة خارجا]، أي: حِسًّا، كأعضاء البدن.

التقسيم الثاني:

أن أجزاء الماهية المركبة إما أن تكون «وجودية» بأسرها، بمعنى: أن لا يكون في

---

(١) كما إذا كان ماهيتها العقلية بجواهر المجردة. من هامش «أ».

(٢) «ب» بدون (عند من أثبتها).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٤) «ب + ج» هكذا: (كذا في شرح المواقف).

(٥) «ب»: (غيرها).

(٦) «م»: (الموجودات).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٨) «م»: (المتخالف).

مفهوماتها سلب(١)، أو(٢)لا يكون(٣) كذلك.

والقسم الأول: إما [حقيقية]، أي: غير إضافية، كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة، أو [إضافية]، نحو «الأقرب»، فإن ماهيته مركبة(٤) من «القرب» و«الزيادة» فيه، و(٥)كلاهما «إضافيان»، لأن «القريب» إنما يكون «قريباً» بالنسبة إلى شيء(٦)، وليس «القرْبُ» صفة حقيقية، ألا ترى أنه يجتمع مع نقيضه في شيء واحد، فإن الشيء الواحد يكون «قريباً» بالنسبة إلى شيء، و«بعيداً» بالنسبة إلى شيء آخر، ولو كان صفةً حقيقية لا يجتمع مع نقيضه(٧)، وكذا «الزيادة» صفة إضافية، لأنه بالنسبة إلى ما زِيْدَ عليه، فالأقرب ماهية(٨) إضافية، أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية، كسرير الملك، فإن ماهيته(٩) مركبة من الجسم المخصوص، وهو قِطَعُ الخشب، ومن الإضافة إلى الملك، والجزء الثاني [شيء](١٠) إضافي، وأما «الملك» فخارج عن الماهية؛ لأن «المضاف إليه» خارج عن حقيقة «المضاف»، وإنْ كانت «الإضافة داخلة» فيه من حيث هو «مضاف».

والقسم الثاني: و(١١)هو ما لا تكون(١٢) وجودية بأسرها:

---

(١) «أ + خ»: (سلبا) وما أثبتناه من «ب».
(٢) «أ»: (و).
(٣) «ب»: (تكون).
(٤) «م»: (الماهية المركبة).
(٥) «م» بدون: (و).
(٦) «ب»: (الشيء).
(٧) «أ»: (نقيضاه). «م» بدون: (الشيء الواحد يكون «قريباً» بالنسبة إلى شيء، و«بعيداً» بالنسبة إلى شيء آخر، ولو كان صفةً حقيقية لا يجتمع مع نقيضه).
(٨) «ج»: (ماهيته).
(٩) «م»: (الماهية).
(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب».
(١١) «ب» بدون (و).
(١٢) «خ + م»: (يكون).

فإما أن يكون بعضها وجودياً وبعضها عدمياً، نحو: القديم، فإنه موجود لا أول له، فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي، وهذا إنما يكون في «الماهية الاعتبارية»، وأما «الماهية[١] الحقيقية»، فلا يكون[٢] أجزاؤها إلا موجودة.

وإما أن يكون[٣] بأسرها عدمياً[٤]، وهو غير متصور، بل احتمال عقلي فقط؛ فإن العدميات[٥] لا تعقل[٦] إلا مضافة إلى الوجودات[٧]، فيكون المعنى الوجودي ملحوظاً هناك[٨] قطعاً، كذا في شرح «المواقف[٩]».

وهنا[١٠] فروع ثلاثة:

الفرع الأول: في[١١] أن «الماهيات الممكنة» هل هي مجعولة بجعل الجاعل أم[١٢]: لا؟

أقول: مرادهم بهذا «الجعل»، جعل ماهية الإنسان مثلاً ماهية الإنسان، وأما اتصافها بالوجود فهو بالجعل اتفاقاً.

وفيه مذاهب ثلاثة:

---

(١) «ج»: (الماهيات).
(٢) «ب»: (تكون).
(٣) «ب»: (تكون).
(٤) «ب»: (عدمية).
(٥) «م»: (العدمات).
(٦) «م»: (تتعقل).
(٧) «م»: (الموجودات).
(٨) لعل المراد من: [المعنى الوجودي] هناك هو: الإضافة إلى الوجود لا نفس الوجود المضاف إليه، لما تقرر أن المضاف إليه خارج عن المضاف، مثاله: أن العمى عدم البصر، فماهيته مركبة من العدم والإضافة إلى البصر، والبصر خارج. من هامش «خ + أ».
(٩) «م»: (في المواقف وشرحه).
(١٠) «م»: (وهناك).
(١١) «ب» بدون (في).
(١٢) «ب»: (أو).

الأول: أنها غير مجعولة مطلقاً، سواء كانت بسيطة أو مركبة، وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة[١].

ودليلهم: أنه لو كان كونُ الإنسانيةِ إنسانيةً -مثلاً- بجعلِ جاعلٍ، لم [٢]تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية، لأن ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه، وسلب الشيء عن نفسه محال بديهةً.

والجواب: أن الماهية عند عدم جعل الجاعل لا تثبت في الخارج، وما لم[٣] يثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه، وإنما المحال سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه.

ولا يرد عليهم: أن ما[٤] فرض كونه مجعولًا من وجود أو موصوفية الماهية بالوجود فهو أيضاً ماهية في نفسه، والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة، فلا تكون[٥] حينئذ[٦] ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود بجعل الجاعل، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر، وذلك مما لا يقول به عاقل؛ لأنه يجاب عنه بأن المجعول هو الوجود الخاص المسمى بـ«الهوية» بمعنى: «الحقيقة الجزئية»[٧]، لا «ماهية الوجود»، فلا يلزم من[٨] ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاع

---

(١) قوله: [والمعتزلة]: وهم مع أنهم قالوا بثبوت الماهيات الممكنة في أنفسها أنكروا تأثير الفاعل في ثبوتها، كذا في شرح «المواقف». من هامش «أ».

(٢) «خ + م: (يكن). وما أثبتناه من : أ + ج».

(٣) «م» بدون: (تثبت في الخارج، وما لم).

(٤) «م» بدون: (ما).

(٥) «م»: (يكون).

(٦) «ب»: (حينئذ).

(٧) «خ» جملة (الجزئية لا ماهية الوجود) غير واضحة.

(٨) «م» بدون: (من).

المجعولية رأساً، هذا هو المفهوم من «المواقف» و«شرحه[١]».

وظهر منه: أن النزاع بالمجعولية وعدمها إنما هو في «الحقيقة الكلية» المسماة بـ«الماهية» لا في «الحقيقة الجزئية» التي تسمى بـ «الهوية».

وفي بعض التعليقات على شرح «المواقف» أن[٢] لقائل أن يقول: امتناع مجعولية «الماهية» يستلزم امتناع مجعولية «الهوية» أيضاً[٣]؛ لأن «الهوية» هي «الماهية مع التشخص» وهو أيضاً «ماهية».

و[٤] أقول: فساده ظاهر؛ لأن «الماهية[٥]» هي «الحقيقة الكلية»، والمجموع المركب من «الماهية» و«التشخص» ليس بـ «حقيقة كلية».

والمذهب الثاني: أن «الماهيات[٦] الممكنة» كلها مجعولة: أما البسيطة؛ فلأنها ممكنة، والممكن محتاج لذاته إلى فاعل. وأما المركبة؛ فلذلك[٧] أيضاً، أو لأن أجزاءها[٨] البسيطة مجعولة، كذا في شرح «المواقف». قيل: هو مذهب المتكلمين[٩].

والمذهب الثالث: أن «الماهية المركبة» مجعولة، بخلاف «الماهية البسيطة».

فإن قلت: ليست[١٠] «الماهية[١١] المركبة» إلا مجموع الماهيات البسيطة؟ فإذا لم

(١) «ب»: (من شرح المواقف).

(٢) «ب» بدون (أن).

(٣) «م» بدون: (أيضا).

(٤) «ج» بدون: (و).

(٥) «ب»: (لأن الماهية مع التشخص هي ...)

(٦) «م»: (الماهية).

(٧) «ب»: (كذلك).

(٨) «خ»: (أجزائها).

(٩) قوله: [قيل: هو مذهب المتكلمين]: (فإن قلت): هو ينافي ما سبق نقلًا من شرح «المواقف» أن كون المعدوم غير ثابت عند المتكلمين من أمهات المسائل الكلامية؛ إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة: منها: أن الماهيات غير مجعولة. (قلت): يفهم من بعض مواقع شرح «المواقف» أن ما سبق في الماهيات المعدومة فلا منافاة. من هامش «خ + أ».

(١٠) «أ»: (أليست).

(١١) «م» بدون: (الماهية).

يكن شيء من الأجزاء مجعولاً، لم يكن المركب أيضاً مجعولاً!.

قلت[١]: قيل في جوابه: مجعولية المركب[٢] بمعنى مجعولية انضمام بسائطه[٣] بعضها إلى بعض.

وفي [شرح][٤] «المواقف» أن هذه المسئلة من مزالق الأقدام.

أقول: موقع[٥] النزاع «الماهيات الموجودة»، وهي: «الحصص»، وأما «الماهيات المعدومة»، وهي: «الماهيات قبل وجود أفرادها والماهيات بشرط لا شيء»، فغير مجعولة عندنا، بناء على أن المعدوم ليس بشيء وثابت في الخارج، حتى لو قلنا بثبوته فيه، يلزمنا[٦] القول بالجعل، وعند المعتزلة أيضاً غير مجعولة، قال في شرح «المواقف»: «المعدومات الممكنة» عند المعتزلة ذوات متقررة ثابتة[٧] في أنفسها من غير تأثير الفاعل فيها، وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود، انتهى.

وبالجملة: إن «الماهيات» غير مجعولة عند المعتزلة، سواء كانت معدومة أو موجودة بوجود الأفراد، تدبر[٨].

الفرع الثاني: أن «المركب» إما أن يقوم بنفسه، بمعنى: أنه لا يفتقر في قيامه إلى محل، وهو «الجوهر»، أو لا يقوم بنفسه وهو «العرض».

فإن كان «الأول» يستقل أحد أجزائه، أي: يكون قائماً بنفسه لا يقوم بمحل، والباقي من الأجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل، وذلك كالجسم المركب من «الهيولى»

---

(١) «ب» بدون: (قلت).

(٢) «م»: (المركبة).

(٣) «ب + م»: (بسائط).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «م»: (موضع).

(٦) «ب + م»: (للزمنا).

(٧) «م» بدون: (ثابتة).

(٨) «ب: (فتدبر). «م» بدون: (تدبر).

و«الصورة»، فإن الهيولى قد استقل وقام به الصورة، وذلك عند الفلاسفة[١].

وإن كان «الثاني»، أي: إن قام[٢] المركب بغيره، قام بذلك الغير جميع أجزاء ذلك المركب عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض، أو قام بعض[٣] أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به، والجزء الآخر قام بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض، وذلك كالحركة السريعة القائمة بالجسم، فإنها مركبة من الحركة والسرعة، فالحركة قائمة بالجسم، والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم.

الفرع الثالث: قيل: يجب أن يكون «الفصل» علة لوجود «الجنس»، فإن أريد بهذا الكلام أن الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج فهو خطأ، لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس، وإنْ أريد أن الجنس أمر مبهم قابل بأن[٤] يكون أشياء كثيرة والفصل يعيُّنه فيكون أحد أشياء الكثيرة فهو[٥] كلام حق.

---

(١) «ب» بدون (وذلك عند الفلاسفة).

(٢) «م»: (أقام).

(٣) «م»: •بيعض).

(٤) «ب»: (لأن).

(٥) «ب»: (وهو).

المبحث الثالث

في التعين

وفي «المواقف» و«شرحه»[١]، أنَّ الماهيةَ كالإنسانِ -مثلًا- يقبل[٢] الشركة، و«التعين المخصوص» لا يقبل الشركة، كتعين «زيد» -مثلاً- فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبداهة، فـ«التعين» غير «الماهية».

وقد اختلف في «التعين» بعد الاتفاق على أنه غير «الماهية»، هل هو موجود[٣] في الخارج أم[٤]: لا؟

فذهب الفلاسفة إلى أنه[٥]، أي: «التعين»، وجودي؛ لأنه جزء المعين الموجود في الخارج، وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج[٦] بالضرورة، [كذا في المواقف][٧].

وأما المتكلمون فقالوا: «التعين» أمر عدمي؛ لأنه لو كان موجوداً في الخارج[٨] لكان له تعين، فإن كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعيناً، ويُنقل[٩] الكلام إلى

(١) «ب»: (وفي شرح المواقف).
(٢) «ب»: (تقبل).
(٣) «م»: (موجودة).
(٤) «ب»: (أو).
(٥) «ب»: (أن التعين).
(٦) «ب»: (فيه) بدلا عن (في الخارج).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».
(٨) «م» بدون: (في الخارج).
(٩) «ب»: (نقل).

تعين التعين، ويتسلسل[١]، كذا في شرح المواقف و[شرح][٢] المقاصد.

وأقول: المستنبط من شرح «المقاصد» أن «المعيَّن» كزيد -مثلاً- مركب من «الماهية» مع شيء آخر يخصه من: «الكم» و«الكيف» و«الأين»، ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة، ويُسمى: «ما به التعين»، فإن أريد من «التعين»، في محل النزاع، المعنى المصدري، فالحق أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، وإن أريد [ما][٣] به «التعين»، فالحق أنه موجود في الخارج.

ثم أقول: المفهوم من سوق كلام «المصنف» و«الأصفهاني»: أن «التعين» إذا كان معدوماً لا يكون زائداً على «الماهية»، وإنْ كان مغايراً لها فـ«التعين» المفروض غيريته للماهية إن فرض «موجودا» فهو غير «الماهية» وزائداً عليها، وإن فرض «معدوماً» فهو غير «الماهية»، لكنه ليس بزائد عليها[٤]، فالزائد في اصطلاح المعقوليين لا يطلق إلا على الموجود المغاير.

فروع: قال[٥] الفلاسفة الذاهبون إلى كون «التعين» وجودياً: «الماهيةُ»:

إن[٦] اقتضت «التعيَن» و«التشخصَ» لذاتها، انحصر[٧] نوعها في الشخص الواحد الحاصل من «الماهية» و«التعين»، كالعقول العَشرة، فإن كل عقل عندهم نوع منحصر في شخص واحد.

---

(١) «ب»: (تسلسل).
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٤) «م» بدون: (عليها).
(٥) «ج» : (قالت).
(٦) «م»: (إذا).
(٧) «م»: (انحصرت).

وإن لم تقتض، تكون[١] علة «التعين» و[٢]«التشخص» موادَ الماهيةِ أو[٣] أعراضاً[٤] تحيط بالمواد، فيتعدد[٥] أفراد الماهية ح[٦] بتعدد المواد أو[٧] العوارض[٨]:

أما[٩] الأول: فكالأفلاك التسع[١٠]، فإن ماهيتها[١١] متحدة لكن موادها، أي: هيولاها مختلفة، فاقتضى[١٢] كل مادة تعيناً[١٣] مغايراً لما اقتضته المادة الأخرى، فتعددت أفراد الفلك.

وأما الثاني: فكالعناصر الأربعة، فإن هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها، وإنما اختلفت وتعددت أشخاص كل نوع من أنواع العناصر بسبب اختلاف عوارض تعرض لذلك النوع، وهي الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب والبعد من الفلك، كذا يفهم من «المواقف» و«شرحه».

[أقول: هذا أخبثُ كلمةٍ خرجتْ من أفواهِ الفلاسفةِ؛ حقَّرَ اللهُ، سبحانه، شأنَهمْ[١٤]، ومن تفكر في أشكال المخلوقات ودقائق المصنوعات وما فيها من الحكم

---

(١) «م»: (بكون).

(٢) «ب»: (أو).

(٣) «ج + م»: (و).

(٤) «م»: (وأعراضها).

(٥) «ب»: (فتتعدد).

(٦) «ب»: (حينئذ).

(٧) «ب»: (و).

(٨) «م» بدون: (تحيط بالمواد، فيتعدد أفراد الماهية حينئذ بتعدد المواد أو العوارض).

(٩) «م» بدون: (أما).

(١٠) «ب»: (التسعة).

(١١) «ب»: (ماهايتها).

(١٢) «ج»: (اقتضت).

(١٣) «ج»: (تعيينا).

(١٤) سوف تسمع مثل هذه التعبيرات من الإمام المرعشي كثيرا وذلك من شدة علمه وحرصه على عقائد الإيمان التي عقد أهل السنة عليها قلوبهم.

والمصالح يتفطن إلى استنادها إلى صانع عليم حكيم بلا شك، ولولا أن هذا وقع في «الطوالع» لتحاشيت عن ذكره.

قال في بعض كتب عظماء[١]

الدين بعد إبطال أقوال الفلاسفة: انهدمت قواعد أرستطاليس[٢]، كما

---

(١) «م»: (لعظماء).

(٢) إرسطو، إرَسَطُ، إرَسَطاطاليس: كما في شرح الإمام البناني على السلم المنورق (ص ١٩)، قال محشيه العلامة المحقق سعيد قصارة: ويقال له رُسطاليس ـ بضم الراء وحذف الهمزة من أوله وإحدى الطائين، وقد وقع في قول أبي الطيب: (من مبلغ الأعراب أني بعدها *** جالست رسطاليس والإسكندرا)، وبعضهم قال: أرسطاليس، وعليه قول القائل: (إذا شوركت في أمر بدون *** فلا يك منك في هذا نفور) (ففي الحيوان يجتمع اضطرارا *** أرسطاليسوالكلب العقور)... وهو عجمي والأسماء العجمية كثيرا ما يعتريها التغيير... اهـ وضبطه كل من الصبان في حاشيته على شرح الملوي للسلم والباجوري في حاشيته على المتن هكذا: إرسَطُ: بكسر الهمزة وفتحتين بعدها ضم، وهو إرسطاطاليس فاختصر الأول من الثاني خلافا لمن توهم أنهما شخصان اهـ.

قال الإمام الشهرستاني في ملله ونحله: [٣/ ٣٧]: إرسطوطاليس بن نيقوماخوس، من أهل إسطاخوا، وهو المقدم المشهور، والمعلم الأول، والحكيم المطلق عندهم، وإنما ولد في أول سنة من ملك أزدشير بن دارا، فلما أتت عليه سبعة عشر سنة أسلمه أبوه إلى أفلاطون، فمكث عنده نيفا وعشرين سنة، وإنما سمي بالمعلم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل، وحكمها حكم واضع النحو وواضع العروض، فإن نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر. وهو واضع لا بمعنى أنه لم تكن المعاني مقومة بالمنطق قبله فقومها بل بمعنى أنه جرد آلة عن المادة فقومها تقريبا إلى أذهان المتعلمين حتى يكون كالميزان عندهم يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ والحق بالباطل إلا أنه أجمل القول إجمال الممهدين وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين، وله حق السبق وفضيلة التمهيد. وكتبه في الطبيعيات والإلهيات والأخلاق معروفة ولها شروح كثيرة، ونحن اخترنا في نقل مذهبه شرح «ثامسطيوس» الذي اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم أبو علي ابن سينا، وأوردنا نكتا من كلامه في الإلهيات وأحلنا في مقالاته في المسائل على نقل المتأخرين إذ لم يخالفوه في رأي ولا نازعوه في حكم كالمقلدين له المتهالكين عليه، وليس الأمر على ما كالت إليه ظنونهم...الخ، ثم شرع الشهرستاني يذكر المقالات الأرسطية إلى هامش ص٦٣.

قال العلامة المحقق سعيد قصارة، ص١٩: «...وكان ذلك (أي: وضعه للتعاليم المنطقية) في زمن ذي القرنين الرومي. قيل: أنه بذل له خمسمائة ألف دينار، ورتب له كل سنة مائة ألف وعشرين ألف دينار، وكان «أرسطو» كبير حكماء الخليقة بلا منازع، أخذ الحكمة عن أفلاطون وهو عن سقراط، وكان مسكنه مدينة أثينا، قتله قومه مسموما لما نهاهم عن عبادة الأوثان. ومن كلامه في كتاب السياسة: من استخف بالناموس قتله الناموس، أي: من استخف بالشرع قتله الشرع، وهذا يدل على أنه كان مؤمنا بشرع زمانه. وقولهم: هذا العلم من علم الكفرة، معناه: أخذه بعد الإسلام من أيديهم.....وهو حكيم يوناني كان قبل الإسلام بكثير، وهو شيخ الإسكندر. ومن كلامه في شيخه أفلاطون ما معناه: أحب الحق وأحب أفلاطون ما اتفقا فإن اختلفا كان الحق أولى منه اهـ.

انهدمت[1] قواعد إبليس. وقال أيضاً: فهم حبل الشيطان، وقيل: المشاركون له في الإغواء. وأيضاً، استبعد[2] أن تدرس كلماتهم الخبيثة من[3] مواطن علم الشريعة. وقال أيضاً: الفتنة العظمى، قوم أبطنوا الكفر واظهروا أنهم من الأمة ودرسوا علوم الفلاسفة، فأفسدوا قلوباً ساكنة في دعة الفطرة][4].

ولما كان ما ذكره الفلاسفة من كون «الماهية» أو «موادها» أو «أعراض» تلك المواد علة للتعين باطلاً، قال «المصنف»: والحق أن سبب تشخص أشخاص الماهية إرادة الفاعل المختار فإن إرادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها.

قال الأستاذ سيد علي حيدرة في كتابه: «تيسير المنطق» ص٨، ط١٩٣٨م: «كان (والده) طبيبا للملك مقدونيا، وتربى في بيت الملك مع أصغر أبنائه «فيليبس» لتقاربهما في السن، وانعقدت بين الصبيين صداقة ظلت متينة إلى وفاة فيليبس، ولما بلغ السابعة عشرة من عمره بعث به ولي أمره بعد أبيه إلى أثينا سنة ٣٦٧ق.م حيث مقر الحياة العقلية، وظل يأخذ العلم عن أستاذة أفلاطون زهاء عشرين سنة، كان خلالها شابا ثاقب النظر في إنتقاده ، مستقلا في آرائه، فاعتنى أستاذه بتعليمه وتهذيبه عناية تامة، ولم يبرح إرسطو أثينا طوال هذه المدة حتى مات أفلاطون سنة ٣٤٧ق.م، فهاجر إلى آسيا الصغرى وبقي بها حتى استقدمه فيليب ملك مقدونيا ليؤدب ابنه الأسكندر، فقام بتأديبه خير قيام، وصار رائدا له خمس سنوات كان فيها مضغ حب الأسكندر وتكريم أبيه. ولما مات فيليب وتسلم الأسكندر مقاليد الحكم، وعاد إرسطو إلى أثينا فأنشأ مدرسته « اللوكنية «أو « المشائية « نسبة إلى مكانها: لوكيون، وأخذ يقرر بها مذاهبه ويدلي بآرائه، وكان الإسكندر يذكره بالخير ويبعث إليه بالطرف التي تعينه على بحوثه الفلسفية.

وكان إرسطو يتبع طريقة في التدريس غير طريقة التنقل والحوار كسقراط، وغير طريقة الاستقرار والكتابة كأفلاطون، بل كان يمشي بتلاميذه في حديقة مدرسته يتناقشون ويتباحثون، وانتعشت الديمقراطية اليونانية، وتتبعت بالأذى أتباع الإسكندر، فر إرسطو إلى مدينة خلسيس التي مات بها سنة ٣٢٢ق.م.

ولأرسطو عظمة تفوق عظمة غيره من العلماء، فإن بحوثه كانت أساسا للفكر في عصور أوروبة الوسطى، ومعوانا للبحث في العصور الحديثة، بعد أن أصقلها العقل الإسلامي وهذبها وأوصلها إلى درجة الكمال اهـ وله ترجمة في موسوعة الفلسفة والفلاسفة للدكتور عبد المنعم الحفني: [١/ ١٢٢].

(١) «م» بدون: (قواعد أرسطاليس كما انهدمت).

(٢) «م»: (استعد).

(٣) «م»: (في).

(٤) ما بين المعقوفتين من قوله: (أقول: هذا أخبث...) إلى قوله: (...الفطرة) ليس موجودا في «ب + ج».

الفصل الرابع

في الوجوب والإمكان والقِدَمِ والحُدُوْثِ

في الوجوب والإمكان والقِدَمِ والحُدُوْثِ[١]

وفي «المواقف»: أن «الوجوب»، و«الإمكان»، و«الامتناع»، بديهي التصور.

وقال بعض الأفاضل: وأمَّا «التعريفات التنبيهية» فهي أن يقال:

الوجوب: اقتضاءُ الشيء لذاته الوجودَ.

والامتناع: اقتضاء الشيء لذاته العدمَ.

والإمكان: عدم اقتضاء الشيء لذاته الوجودَ والعدمَ.

وفي هذا الفصل خمسة مباحث:

المبحث الأول

في أن هذه الأربعةَ أمورٌ عقليةٌ لا وجود لها في الخارج

وهو الحق، قال في «المواقف»: وزعم بعض المجادلين أن الوجوب والإمكان وجوديان. وقال[٢] في «شرحه»: ولم يَدَّعِ أحدٌ كونَ الامتناعِ وجودياً.

---

(١) «م»: (الحادث).

(٢) «ب» بدون (قال).

المبحث الثاني

في أحكام الوجوب لذاته

أي: لذات الشيء.

وهي أربعة:

الأول: أن «الوجوب لذاته» ينافي «الوجوب لغيره»، أي: الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه؛ لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة؛ فلم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته؛ إذ الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير.

والثاني: أن الواجب[1] لذاته ينافي تركب الواجب؛ إذ لو تركب الواجب لذاته لاحتاج[2] إلى جزئه، وجزء الشيء غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، فيلزم كون الواجب ممكنا.

والثالث: أن الوجوب لذاته لو قُدِّرَ كونُه موجوداً في الخارج لم يكن زائداً على ماهية الواجب، بل كان عينها لامتناع الجزئية.

وتوضيحه على ما يفهم من شرح «المواقف»: أن للوجوب[3] لذاته[4] ثلاثة معان:

---

(١) «ج + م»: (الوجوب).
(٢) «أ»: (لااحتاج).
(٣) «أ»: (للموجود).
(٤) «م» بدون: (لذاته).

الأول: ما به يتميز[١] الذات[٢] عن الغير، وهو بهذا المعنى موجود في الخارج، وعين ذاته تعالى، لأنه تعالى بذاته[٣] يتميز عن الغير، فما به يتميز عن الغير هو ذاته تعالى[٤].

والثاني: اقتضاءُ الذاتِ الوجودَ، وهذا المعنى أمر اعتباري.

والثالث: الاستغناء عن الغير، بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير، وهذا المعنى[٥] أمر عدمي.

و[٦]الرابع: أن الوجوب[٧] لذاته لا يكون مشتركاً بين إثنين، أي: لا يكون في الموجودات واجبان وجوبها لذاتها، بل تلزم الوَحدة للواجب لذاته، وسيأتي بيانه في «الإلهيات».

فإن قلت: إذا لم يكن في الموجودات واجبان، يلزم أن لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات؛ لأنه لو اتصف بصفات زائدة:

فإن كانت الصفات واجبات لذواتها، أي: لذوات الصفات، أي: إنِ[٨] اقتضى[٩] كلُّ صفةٍ وجودَها، يلزمُ[١٠] تعددُ الواجبِ لذاته، وهو باطل.

وإن كانت ممكنة، وكل ممكن جائز الزوال، فيلزم أن يجوز زوال الصفات عن الذات، وهو محال، مع أن الأشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات.

---

(١) «ب»: (تتميز).
(٢) «م»: (الشيء).
(٣) «ج» بدون: (تعالى).
(٤) «أ» بدون: (تعالى).
(٥) «أ» بدون: (المعنى).
(٦) «أ» بدون: (و).
(٧) «م»: (الوجود).
(٨) «م» بدون: (إن).
(٩) «أ + ج»: (اقتضى).
(١٠) «م»: (فيلزم).

يجاب عنه باختيار[١] أن الصفات ممكنة، ولا نسلم أنها[٢] جائزة الزوال، وإنما يلزم ذلك أنْ لو كان يقتضيها[٣] غيرُ الذات، لكن مقتضيها[٤] الذات، فالذات يوجب[٥] صفاتها، فكما أن الذات لا يجوز زوالها[٦]، كذلك لا يجوز زوال ما أوجبه[٧].

والحاصل: أنه «تعالى» موجب في صفاته[٨]، ومختار في سائر الممكنات.

---

(١) «أ» بدون: (باختيار). .
(٢) «م»: (أنه).
(٣) «ب + ج»: (مقتضاها). «م»: (مقتضيها).
(٤) «ب + م»: (مقتضاها).
(٥) «أ + ج»: (توجب).
(٦) «م»: (زواله).
(٧) «أ»: (كذلك لا يزول ما أوجبته).
(٨) «خ + م + أ»: (صفاتها).

المبحث الثالث[١]

في أحكام الإمكان

اعلم أنه قد وقع في «المواقف» في أبحاث «الحدوث» [والإمكان][٢] أن «الإمكان» على قسمين: إمكان ذاتي وإمكان استعدادي، ووقع[٣] توضيحهما في بعض منهوات «الآداب»[٤] للمسعودي[٥] بأن «الإمكان» على قسمين:

أحدهما: الذاتي: وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير.

والثاني: الاستعدادي: ويسمى أيضاً «الإمكان الوقوعي»، وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير، حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه. الأول[٦] أعم من الثاني مطلقاً، انتهى.

والمفهوم من شرح «المواقف» أن الإمكان الاستعدادي: هو كون مادة الحادث مستعداً لقَبول صورته من المبدأ الفياض، وأن الإمكان الاستعدادي: أمر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف، فإن استعداد النطفة-للإنسان أقرب

---

(١) «م»: (الثاني).
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٣) «م»: (ووقع في).
(٤) «ج»: (آداب).
(٥) «خ + م»: (المسعودي) وما أثبتناه من بقية النسخ. وهو شرح للمحقق كمال الدين مسعود الشرواني، من رجال القرن التاسع، على «آداب» الفاضل شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي الحكيم المحقق صاحب «الصحائف» و«القسطاس»، المتوفى في حدود سنة (٦٠٠هـ)، انظر «كشف الظنون» (١/ ٣٩)، وسفينة الراغب بتحقيق الدكتور على دحروج، (ص٤٥٠).
(٦) «ب + ج»: (والأول). «أ»: (فالأول).

وأقوى من استعداد العناصر له، وأن القول بالإمكان الاستعدادي مذهب الفلاسفة بناء على أن الفاعل موجِب عندهم، وإنما يختص إيجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعدادات[1] القوابل.

ومذهب أهل الحق أن المبدأ[2] مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته، ولا[3] يتوقف خلقه وتأثيره على[4] استعداد المحل.

ولا يخفى أن البحث ههنا[5] من «الإمكان الذاتي»، فاعلم أن أحكام الإمكان الذاتي أربعة:

الحكم الأول: أن «الإمكان» علة للحاجة، أي: «الإمكانُ» يُحْوِجُ الممكنَ إلى السبب، أي: المؤثر؛ لأن «الإمكان»: استواء طرفي الوجود والعدم «للممكن» بالنسبة إلى ذاته، و«الممكن» لما استوى طرفاه احتاج إلى مرجحِ وجودِه على عدمِه، والعلم بالاحتياج إلى المرجح بعد تصور الممكن والحاجة بديهي.

قال الأصفهاني: فإن كل عاقل تصور «الممكن» و«الحاجة» حكم بالضرورة أنه يحتاج[6] إلى مرجح.

وكون «الإمكان» وحده علةً «للحاجة» مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين على ما في شرح «المقاصد»[7].

---

(١) «ج + م»: (استعداد).

(٢) «ب»: (المبدئ)، وهذا أمشى مع تعبيرات أهل السنة.

(٣) «م» بدون: (لا).

(٤) «أ + خ»: (إلى)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٥) ملاحظة: هذه الكلمة مرسومة في «خ» بصورة: (هيهنا) في جميع المواضع في الكتاب، ولذلك سنكتفي بالإشارة إلى ذلك هنا.

(٦) «م»: (محتاج).

(٧) «ج» بدون: (على ما في شرح المقاصد).

و[١]قال قدماء المتكلمين: علة حاجة الممكن: «الحدوث».

وقال بعضهم: علةُ الحاجةِ مجموعُ «الحدوث والإمكان»[٢].

وذهب طائفة أخرى منهم إلى أن علة «الحاجة» هي «الإمكان بشرط الحدوث».

وأقوال[٣] هذه الطائفة الثالثة[٤] من المتكلمين غير صحيحة؛ لأن «الحدوث» صفة الوجود، والوجود متأخر عن التأثير، والتأثير[٥] متأخر عن الحاجة؛ لأن الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه؛ فالحدوث متأخر عن الحاجة، فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءاً[٦] من علتها ولا شرطا لتأثير[٧] عِلَّتِها؛ لأن هذه الأشياء المنفية[٨] تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة، وهو متأخر عنها.

وأجاب [عنه][٩] في «المواقف» بأن مراد هذه الطائفة الثالثة[١٠] «العليَّة في الذهن»، بمعنى أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة[١١] الحدوث، وليس مرادهم أن «الحدوث» علة «للحاجة» في الخارج.

الحكم الثاني: «الممكن» لا يكون أحد طرفيه، أي: الوجود والعدم، أولى به لذاته، والمراد «أولويةٌ[١٢]» لا تصل إلى حد الوجوب والامتناع، وإلا فـ«الممكن» ما

---

(١) «ج»: (وقد).

(٢) «ج + م» (الإمكان والحدوث).

(٣) «خ»: (وأقول).

(٤) «م»: (الثلثة).

(٥) ملاحظة: من قوله: (والتأثير ...) إلى قوله فيما يأتي: (وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود) ساقط من المخطوط، بمقدار ورقة كاملة. وما أثبتناه هنا من «أ»، ومطابقة على بقية النسخ: «م + ب + ج».

(٦) «ب»: (جزأ). «م»: (جزء).

(٧) «م»: (شرط تأثير).

(٨) «م»: (المنيفة).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٠) «ج + م» بدون: (الثالثة).

(١١) «م»: (بملاحظة).

(١٢) «م»: (أولويته).

ليس بواجب ولا ممتنع، فيكون البحث مما لا فائدة فيه، ولا يبقى للخلاف[١] فيه مجال مع أنهم خالفوا فيه.

فمنهم من قال: «العدم» أولى بالذاتِ بـ«الممكنات السيَّالة»، أي: غير القارة، كالحركة والزمان؛ إذ لو[٢] كان «العدم» أولى بها لجاز بقاؤها[٣].

ورُدَّ بأنه يدل على أولوية عدم البقاء للممكنات السيالة لا على أولوية عدم الوجود لها، والنزاع فيها.

وقال بعضهم: «العدم» أولى بالذات «بالممكنات» كلها؛ إذ يكفي للممكنات في عدمها انتفاء جزء من عِلَلِهَا، ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق جميع أجزاء عللها، فالعدم أسهل وقوعاً[٤]؛ فهو أولى.

ورُدَّ بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولوية العدم لذاتها.

الحكم الثالث: «الممكن» ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجَدْ، أي: ما لم يكن صدوره مقتضى مؤثره لم يوجد، وهذا الوجوب الحاصل من إيجاب المؤثر هو «الوجوب السابق» على وجود[٥] الممكن، وإذا وجد الممكن[٦] فحال وجوده لا يقبل العدم[٧] لامتناع اجتماع النقيضين، وهذا، أي: عدم قبول العدم، هو «الوجوب اللاحق» بوجود الممكن، فالوجوبان عرضا[٨] للممكن لا من ذاته، بل الأول باعتبار وجود سببه، والثاني باعتبار وجوده، فكل ممكن موجود محاط بوجوبين، وهذا مذهب

---

(١) «ب + م»: (إلى الخلاف).

(٢) «ب + م»: (إذ لولا أن العدم).

(٣) «أ»: (بقاءها).

(٤) «م»: (وقوعها).

(٥) «ج»: (وجوده).

(٦) «م» بدون: (وإذا وجد الممكن).

(٧) جاء في هامش «م»: (وما لايقبل العدم واجب، أصفهاني، شرح الطوالع).

(٨) هي في الكتاب بالتنوين، و في«ب»: (عرضا)، وهذا الذي أثبتناه.

الفلاسفة كما صرح به في «التلويح».

ثم إن المفهوم من «التوضيح» و«التلويح»[١] أن «الوجوب» عند المتكلمين واحد، وهو مع الوجودِ معلولا علةٍ واحدةٍ هي المؤثرُ التام، ولما كان كل منهما محتاجاً إلى الآخر جاز أن يعتبر «الوجوب» مقدما و«الوجود»[٢] مؤخراً، أو[٣] بالعكس، ولما كانا معلولي علة واحدة جاز أن يعتبرا[٤] مقارنين.

الحكم الرابع: «الممكن» يستصحب الاحتياج إلى المؤثر حال بقائه، وهو وجوده في الزمان الثاني، لبقاء الإمكان الموجب للاحتياج، لأن الإمكان للممكن ضروري، أي: ممتنع الانفكاك، فإذا[٥] احتاج الممكن حالة[٦] بقاء وجوده إلى المؤثر، فالمؤثر حالة البقاء يفيد أثراً ليس هو الوجود الذي كان حاصلاً قبل ذلك بل أمرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك.

والحاصل: أن «وجود الممكن» كما أنه يحتاج في حدوثه إلى «المؤثر»، كذلك

---

(١) ههنا كتب ثلاثة: التنقيح، والتوضيح، والتلويح، أما «التنقيح» فهو للإمام المجتهد القاضي عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى سنة: (٧٤٧هـ)، والملقب بـ [صدر الشريعة] وهو متن مشهور ذكر فيه أنه نقح فيه كتاب: «كشف الأسرار» في أصول الأحناف لفخر الإسلام البزدوي: (٤٠٠هـ ـ ٤٨٢هـ)، كما أضاف صدر الشريعة إليه زبدة ما في «المحصول في علم الأصول» للإمام الكبير فخر الدين الرازي، رضي الله عنه وأرضاه، وكذا أضاف إليه زبدة ما في «مختصر» الإمام الكبير ابن الحاجب الأصولي، بالإضافة إلى التدقيقات والتحقيقات التي جادت بها عقلية الصدر. وأما «التوضيح» فهو شرح لصدر الشريعة على تنقيحه، وأما «التلويح» فهو تصنيف للإمام المحقق الكبير سعد الدين التفتازاني، قدس الله سره، توفي سنة: (٧٩٢هـ)، وهو شافعي المذهب، وهو شرح للتنقيح والتوضيح، وهذه الكتب الثلاثة من أعظم ما كتب في علم أصول الفقه على طريقة أهل السنة، وأشغلت عقول العلماء الأفذاذ، واتخذت ألفاظها قوانين وقواعد للأفهام بعد ذلك. نلاحظ كيف أن علوم أهل السنة متصلة بعضها البعض فالبزدوي وصدر الشريعة من الأحناف، والرازي والتفتازاني من الشافعية، والإمام ابن الحاجب من المالكية.

(٢) «ب»: (الوجوب).

(٣) «ب + م»: (و).

(٤) «م»: (يعتبر).

(٥) «م»: (فإن).

(٦) «م»: (حال).

يحتاج في «بقائه» إلى «المؤثر».

وفي شرح «المقاصد»: أن علة الوجود قد تكون علة للبقاء أيضاً، كالشمس تفيد ضوء المقابل، وبقاء ذلك الضوء، أيضاً: قد يكون علة البقاء أمر آخر[١] غير علة الوجود، كمماسة النار تفيد الاشتعال، ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى الاستدامة[٢] المماسة واستمرارها بتعاقب الأسباب.

فائدة: قال في شرح «المقاصد»: «الإمكان»: قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، وهو «الإمكان الخاص»، المقابل للوجوب والامتناع بالذات.

وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورة من العدم أيضاً أو[٣] لا بل كان العدم ضرورياً، فيقال حينئذ أنه ممكن العدم، ومعناه أن طرف الوجود غير ضروري، يعني: أنه ليس بواجب؛ فيقابل الوجوب ويعم «الإمكان الخاص» و«الامتناع».

وقد يؤخذ بمعنى: سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة من الوجود أيضاً أم لا بل كان الوجود ضرورياً، فيقال حينئذ أنه ممكن الوجود[٤] و[٥]معناه أن طرف العدم غير ضروري، [يعني][٦]: أنه ليس بممتنع، فيقابل [الامتناع][٧] ويعم «الإمكان الخاص» و«الوجوب».

---

(١) «ج + م»: (قد يكون علة البقاء أمرا آخر).
(٢) «ب»: (استدامة).
(٣) «أ»: (أم).
(٤) «م» بدون: (الوجود).
(٥) «ج» بدون: (و).
(٦) ما بين المعقوفتين من: (أ + ب + ج + م).
(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

ويسمى «الإمكان» بالمعنيين الأخيرين[١] «الإمكان العام»، فالإمكان[٢] العام [له][٣] معنيان، وليس للإمكان العام معنى واحد يعم «الإمكان الخاص» و«الوجوب» و«الامتناع»، وهو سلب ضرورة أحد الطرفين، انتهى ملخصاً.

---

(١) «ج»: (الآخرين).
(٢) «ب+م»: (فللإمكان).
(٣) .ما بين المعقوفتين من«أ».

المبحث الرابع

في القِدَم

القِدَمُ ينافي تأثيرَ الفاعلِ المختارِ؛ لأنَّ تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار، والقصد إلى إيجاد[١] الشيء مقارن[٢] لعدم الأثر في ذلك الشيَء؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال، فذلك الشيء يكون في حال قصد المؤثر إلى إيجاده معدوما، فيكون وجوده حادثاً.

قال في شرح «المواقف»: لا يكون القديم أثراً صادراً من القادر المختار اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم.

والفلاسفة إنما أسندوا القديم، الذي هو العالم[٣] على رأيهم، إلى الفاعل، الذي هو الله تعالى، لاعتقادهم أنه تعالى موجِب بالذات لا فاعل بالاختيار، ولو اعتقدوا كونه تعالى مختاراً لم يذهبوا إلى قدم المسند إليه تعالى[٤].

ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القِدَم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته.

فإن قلت: كيف حكمت بهذا الاتفاق وبعض المتكلمين، وهم المعتزلة، ينفون القِدَم عن الصفات أيضاً.

قلت: المعتزلة وإن أنكروا أن يوصف بالقِدَم ما سوى الله تعالى، سواء كان ما سواه تعالى صفة له تعالى أو[٥] لم يكن إنكاراً بحسب اللفظ، لكن قالوا بقِدَمِ الصفات

---

(١) «أ» بدون همزة.

(٢) «ب»: (المقارن).

(٣) «م» بدون: (الذي هو العالم).

(٤) هذه العبارة في «م» هكذا: (... لم يذهبوا إلى قدم العالم الذي المستند إليه).

(٥) «أ»: (و).

معنى، فإنهم أثبتوا لله تعالى أحوالاً خمسة لا أول لها وهي[١]: الموجودية، والحيية، والعالِمية، والقادرية، والأُلوهية، حالة خامسة أثبتها أبو هاشم[٢] من المعتزلة علة للأحوال الأربع[٣]، مميِّزة للذات، لأن ذات الباري يشارك سائر الذوات، على زعم أبي هاشم في «الذاتية»، ويمتاز عنها بصفة «الألوهية».

قال الأصفهاني في بعض منهواته: والحق أن ماهية الله تعالى تخالف[٤] سائر الذوات بالذات لا بالصفات.

اعلم أنه يفهم من شرح «المواقف» أن للقَدِيم[٥] معنيين[٦]: مشهور: وهو: موجود لا أول له. وغيرِ مشهور: وهو ثابت لا أول له. والثاني أعم من الأول لشموله «الحالَ» أيضاً، والكلام هنا في «القديم»[٧] بالمعنى المشهور.

وهذه الأمور التي أثبتها المعتزلة «أحوالٌ» لا توصف عندهم بالوجود، فلا تكون[٨] قديمة بهذا المعنى، فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور.

---

(١) «م»: (وهو).

(٢) - أبو هاشم: عبد السلام بن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، الجبائي، المعتزلي، من كبار الأذكياء. أخذ عن والده. وضع مائة وستين كتابا في الجدل، وله كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض»، وكتاب «المسائل العسكرية»، وأشياء. توفي سنة إحدى وعشرين وثلاث مئة، وله عدة تلامذة. [السير] مع زيادة بسيطة جدا، خالف أباه في تسع وعشرين مسألة، وأبوه خالف أبا الهذيل في تسع وعشرين مسألة، كم قاله الملطي. له ترجمة في: (العبر: ٢/ ٨٧١)، وطبقات المعتزلة: (ص٩٤ ـ ٩٦).

(٣) «ب»: (الأربعة).

(٤) «م»: (مخالف).

(٥) «م»: (القدم).

(٦) «أ» (معينين)، وما أثبتناه في «ب + ج + خ».

(٧) «م»: (القدم).

(٨) «م»ك (يكون).

المبحث الخامس

في الحدوث

وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، وهذا هو المسمى: بـ«الحدوث الزماني»، ويقابله: «القِدم الزماني»، وهو أن لا يكون الوجود مسبوقاً بالعدم.

وقد يفسر «الحدوث»: بالحاجة إلى الغير، ويُسمى: «حدوثاً ذاتياً»، ويقابله: «القدم الذاتي»، وهو عدم الاحتياج في الوجود إلى الغير.

فيكون «الحدوث» بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول؛ إذ المعلول القديم بحسَب الزمان إنْ ثبت[1] كان حادثاً بهذا المعنى الثاني دون المعنى الأول، كما في شرح «المواقف»[2].

قال الأصفهاني: فكل[3] «ممكن موجود» فهو حادث «حدوثاً ذاتياً».

قال الفلاسفة: «الحدوث الزماني» يستدعي تقدُّمَ «مادةٍ» و«مدةٍ» خلافاً للمتكلمين.

ومعنى «المادة»: المحل. و«المحل»: إما «موضوع» إن كان الحادث «عرضاً»، وإما «هيولى» إن كان الحادث «صورة»، أو «جسمٌ» يتعلق به الحادث إن كان الحادث «نفساً»، كذا في شرح «المواقف».

و«المُدة»، بضم الميم، معناها[4]: الزمان. ومرادُهم بها هنا[5]: «الزمان المقارن»

---

(١) قوله: [إن ثبت] أي: على زعم الفلاسفة، وهو المعقول، لكنه ليس بثابت في الواقع. من هامش «خ + أ».

(٢) «ب»: بدون قوله: (كما في شرح المواقف). «م»: (كذا في شرح المواقف).

(٣) «م»: (وكل).

(٤) «خ + أ + م»: (معناه).

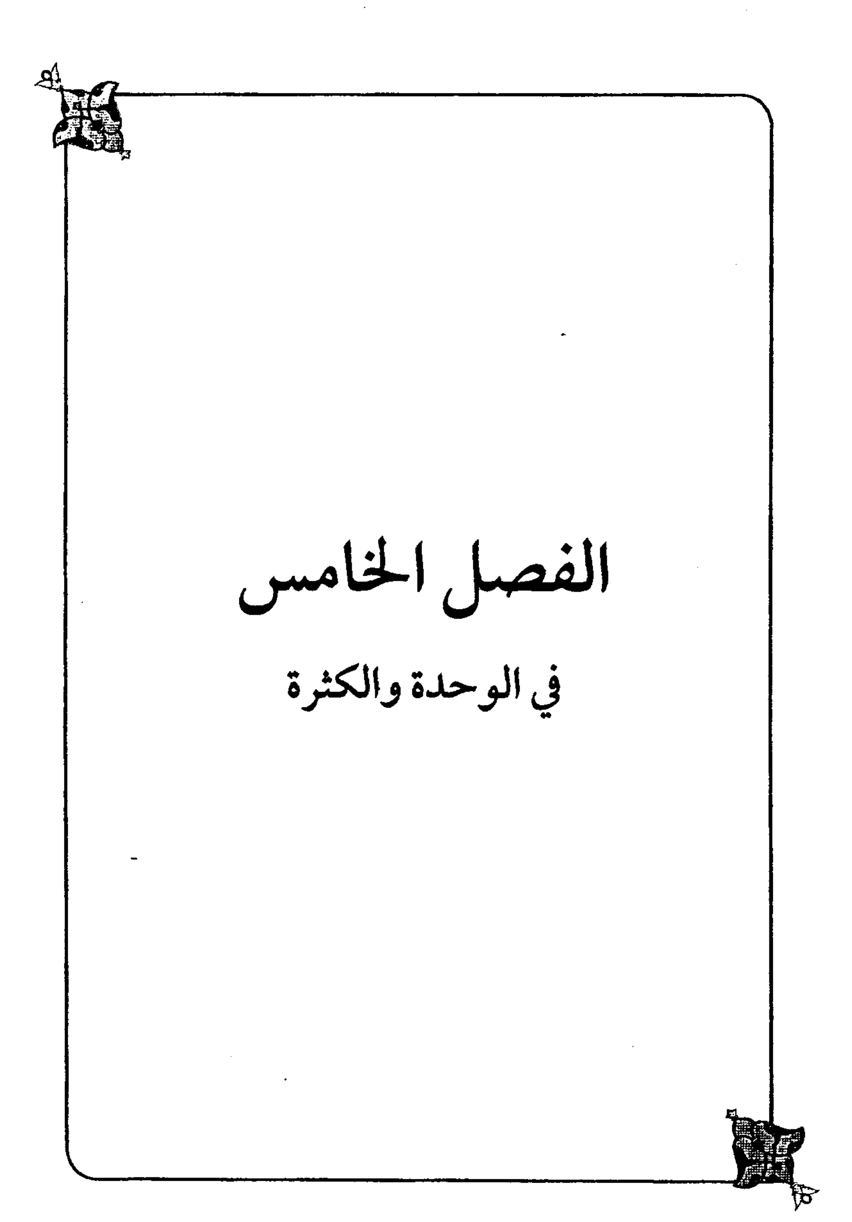
(٥) «م» بدون: (هنا).

لعدم الحادث، كما في شرح «المواقف[١]».

[وفي شرح المقاصد][٢]: وبَنَوْا ذلك [أي قولهم: الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة][٣] على قِدَمِ «المادةِ» و«الزمان».

وأرادوا من [المادةِ][٤] «المادةَ القديمةَ»: القابلةَ[٥] للصورة[٦] والأعراض الحادثة.

(١) «ب»: بدون قوله: (كما في: شرح المواقف)
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٥) «أ»: (المقابلة)، وما أثبتناه من «ج + خ».
(٦) «ب»: (للصور).



الفصل الخامس

في الوحدة والكثرة

المبحث الأول

في حقيقتهما

اعلم أن «الوحدة» و«الكثرة» بديهيتان[١]، فلا يجوز حينئذ أنْ تُعَرَّفَا[٢] إلا تعريفاً «لفظياً»، ولا يمكن أن تُعرَّفا[٣] تعريفاً «حقيقياً»، كما يفهم من «الأصفهاني» وشرح «المواقف»[٤].

والتعريف «اللفظي»[٥] على ما حققه السيد الشريف: تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع، وليس المراد منه تحصيل ما ليس بحاصل، ومآله التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم، وهو طريق أهل اللغة.

وحقه أن يكون بلفظ «أشهر» مرادف للمعرف، فإن[٦] لم يوجد ذُكِرَ «مركبٌ» يُقصد به تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله.

وأما التعريف الحقيقي، فهو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات. فما ذكره «المصنف» من التعريفين «للوحدة» و«الكثرة» تعريفان لفظيان [لهما][٧]:

فالوحدة: كون الشيء بحيث: لا ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الماهية، سواء لم يكن منقسماً أصلاً، كالواجب تعالى، فوَحْدَتُهُ هي «الوحدة الحقيقية»[٨]، وكذا حال

---

(١) «خ + أ»: (بديهيان)، وما أثبتناه من «ب + ج + م».
(٢) «ب»: (يعرفا).
(٣) «ب»: (يعرفا). «م»: (تعرف).
(٤) «ب»: بدون: (كما يفهم من الأصفهاني وشرح المواقف).
(٥) «م»: (وتعريف اللفظي).
(٦) «ب»: (وإن).
(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٨) «خ»: (تمام الحقيقة) مكررة مرتين.

«النقطة»، أو كان منقسماً إلى أمور متخالفة في تمام الحقيقة، كالإنسان الواحد الذي ينقسم إلى اليد والرجل والرأس، فإن هذه الأشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة، فوحدة الإنسان هي «الوحدة الإضافية».

وأما الكثرة: فهي كون الشيء بحيث: ينقسم إلى أمور متشاركة في تمام الحقيقة، كفردين أو أفراد من نوع واحد.

قال في شرح «المواقف»: ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من المختلفة الحقائق[١]، كالإنسان والفرس والحمار، داخلةٌ في حدِّ «الوحدة» وخارجة عن حد «الكثرة»، فالأَوْلَى أن يقال: الوحدة: كون الشيء بحيث لا ينقسم. والكثرة: كونه بحيث ينقسم.

أقول: فإن قلت: كيف توجد «الوحدة» حينئذ في الإنسان الواحد مع أنه ينقسم إلى اليد والرجل؟

قلت[٢]: «الوحدة» تعرض لإنسانيته[٣]، فإنه[٤] إنسان واحد من أفراد الإنسان، والمنقسم هو معروض الإنسانية، وهو الجسم، فمعروض «الوحدة» لا ينقسم أصلا، وإن انقسم معروض معروضها، ألا ترى أن فردين من نوع واحد منقسم وكثير، و[٥]أما الاثنينية العارضة لهما فواحدة لعدم انقسامها؛ إذ ليس في الفردين اثنينيتان[٦].

---

(١) «أ + ب + ج»: (الحقائق) وهو ما أثبتناه.

(٢) أسلوب العلماء في قولهم: (فإن قيل)... يسمى بـ[الفنقلة]. وأما قولهم: (كذلك) فيسمى بـ[الكذلكة].

(٣) «م»: (الإنسانية).

(٤) «خ»: (فإنه فإنه) مكررة مرتين.

(٥) «م» بدون: (و).

(٦) «أ»: (اثنيان).

ثم إن[١] «الوحدة» تساوق[٢] «الوجود»، أي: تساويه، فكل ما له[٣] «وحدة» فهو «موجود» في الجملة، وكل «موجود» فله «وحدةٌ ما» حتى «الكثير» الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة، فإن «العشرة» المخصوصة مثلاً عشرةٌ واحدةٌ من العشرات.

ثم إن تقابل «الوحدة» و«الكثرة» لا يمنع عروض أحدهما لمعروض الآخر[٤]، وإنما يمنع عروض أحدهما للآخر[٥]، فالعشرية[٦] عارضة للجسم الكثير، والوحدة عارضة للعشرية[٧]، لا للجسم الكثير.

فإن قلت: إذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم: «إن كل موجود فله وحدة ما»[٨].

قلت: الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضها للعشرية العارضة للجسم الكثير[٩]، فالوحدة عارضة للكثرة، التي هي العشرية بالذات، وللجسم الكثير بالعرض، كذا في شرح «المواقف».

ثم إن «الوحدة» مغايرة «للوجود» و«الماهية»، فإن الإنسان الكثير من حيث هو إنسان[١٠] كثير: «موجود» و«إنسان»، وليس بواحد، وكذا «الكثرة» مغايرة لهما، فان

---

(١) «م» بدون: (إن).

(٢) «م»: (تساوي).

(٣) هذه العبارة في «م» هكذا: (... بمعنى أن كل ما له وحدة)، بدون: (فكل).

(٤) في «ب» (للآخر) بدلا عن: (لمعروض الآخر).

(٥) هذه العبارة في «ب + م» هكذا: (ثم إن تقابل «الوحدة» و«الكثرة» لا يمنع عروض أحدهما لمعروض الآخر، وإنما يمنع عروض أحدهما لمعروض الآخر، فالعشرية ...).

(٦) «م»: (للعشرة).

(٧) «م»: (العشرة).

(٨) «ج + م» بدون: (ما).

(٩) «أ بدون: (الكثير). .

(١٠) «م» بدون: (إنسان).

الإنسان الواحد من حيث [هو][1] واحد: موجود وإنسان وليس بكثير، «فالوجود» و«الماهية» قد يقارنان «الوحدة» وقد يقارنان «الكثرة».

ثم إنه قد اختلف في وجود «الوحدة» و«الكثرة» في الخارج، فأثبته الفلاسفة، ونفاه المتكلمون، فقال المتكلمون: إنهما من الاعتبارات العقلية، وهو الحق.

فرع: «الوحدة» لا تقابل «الكثرة» بأحد الأصناف الأربعة للتقابل[2]: تقابل الإيجاب والسلب. وتقابل العدم والملكة. وتقابل التضاد[3]. وتقابل التضايف.

لأنَّ «الوحدة» جزء من «الكثرة»، إذ «الكثرة» مركبة من «الوحدات»، ولا شيء من المتقابلين بأحد التقابل الأربعة بجزء من الآخر، بل بينهما مقابلة بالعرض، لعروض صفة نسبية لكل منهما، وهي: المكيالية[4] والمكيلية، فإن «الوحدة» مكيال للعدد وعادّ له، بمعنى: أنه إذا أسقطت[5] الوحدة[6] [منه][7] مرة بعد أخرى فني بالكلية[8]، و«العدد» مكيل بالوحدة ومعدود بها، فالشيء الواحد لا يكون مكيلاً ومكيالاً[9] من جهة واحدة.

قال في شرح المواقف: المكيالية والمكيلية متضايفان: فبين «الوحدة» و«الكثرة» تقابل التضايف بالعرض، وبين «عرضيهما»[10] تقابل التضايف بالذات.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «أ + ب + ج».

(٢) «م»: (المتقابل).

(٣) «خ»: (التضاة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «أ»: (الميكالية).

(٥) «ج»: (سقطت).

(٦) «م»: (الواحدة).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٨) «ب»: (بالكيلية).

(٩) «ج + م»: (مكيالا ولا مكيلا).

(١٠) «ج + م»: (عارضيهما).

وكذا نقول[١]: «الوحدة» علة مادية للكثرة، و«الكثرة» معلولة لها، والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة، وسيأتي بحث التقابل في أقسام[٢] الكثرة.

(١) «ج»: (تقول).
(٢) «م»: (بحث).

المبحث الثاني

في أقسام الوَحَدَاتِ

«الواحد»[١]: إن منع نفسُ مفهومِه عن[٢] حمله على كثيرين فهو «الواحد بالشخص»[٣]، كهذا الإنسان، وإن لم يمنع، فهو «واحد لا بالشخص»، وهو[٤] واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة[٥] واحداً وكثيراً.

أما «الواحد لا بالتشخص»[٦]، فجهة[٧] «الوحدة»[٨] فيه: إن كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو، أي: الكثير، هو المسمى بـ«الواحد بالنوع»[٩]. وإن كان جزءاً من ماهية الكثرة -جنساً أو فصلاً[١٠]- فهو «الواحد بالجنس» أو «بالفصل»: والأول: كأنواع الحيوان المتحدة بالجنس، وهو الحيوان. والثاني: كأفراد الإنسان المتحدة بالفصل، وهو الناطق.

وإن كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة، فهو «الواحد بالعرض».

---

(١) «أ»: (الوحدة)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(٢) «م»: (من).
(٣) «ج»: (بالتشخص).
(٤) «م»: (فهو).
(٥) «م»: (الواحدة).
(٦) «ج + م»: (بالشخص).
(٧) قوله: [فجهة الوحدة... الخ]، ومعناه: أن تكون نفس الماهية موصوفة للوحدة، فكذا الباقي. من هامش «خ + أ».
(٨) «خ + م»: (الواحدة).
(٩) هذه العبارة في «م» هكذا: (... تلك الكثرة فهو واحد بالنوع، أي: الكثير هو المسمى بالواحد بالنوع...).
(١٠) «ب»: (فضلا)، وهو خطأ واضح.

و«الواحد بالعرض»: إما واحد «بالمحمول» إن كانت جهة الوحدة التي هي عرض «محمولة بالطبع» على تلك الكثرة، كاتحاد القطن والثلج في البياض، فإن الأبيض محمول عليهما «طبعاً» وخارج عنهما[١].

وإما واحد «بالموضوع» إن كانت جهة الوحدة التي هي عرض «موضوعة بالطبع» لتلك الكثرة، كاتحاد الكاتب والضاحك في الإنسان، فإن الإنسان بالطبع موضوع لهما[٢]، و[٣]خارج عنهما، هكذا في شرح «المواقف»[٤].

ولعل المراد من «الموضوع» [بالطبع][٥] ما يكون عبارة عن «الذات بلا اعتبار صفة معها»، كزيد، فإنه لا يكون محمولاً إلا بتأويل، كأن يراد المسمى بـ[زيد].

والمراد من «المحمول بالطبع» ما لا[٦] يكون عبارة عن «الذات مع اعتبار صفة معها»، كالكاتب، ولذا قيل: (الذات متعين للابتداء)، وإن كان مردوداً.

وأما «الوحدة[٧] بالشخص»: فإما أن لا يقبل القسمة أصلًا، وهو «الواحد الحقيقي»، أو يقبل:

و[الأول]، إن لم يكن له مفهوم [سوى][٨] أنه لا ينقسم [إلى الأجزاء][٩]، أي:

---

(١) «م» بدون: (وخارج عنهما).
(٢) «ب + م»: (... موضوع لهما بالطبع).
(٣) «ج» بدون (و).
(٤) إذ قد يكون محمولًا بتأويل كما سبق. من هامش «أ».
(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٦) «ب + م» بدون (لا).
(٧) «أ + م»: (الواحد).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (سواء).
(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

[سوى][1] مفهوم عدم الانقسام، فهو الوحدة[2]، أي: «الوحدة الشخصية[3]»، كذا قيد في شرح «المواقف». ولعل وجهه أن «مطلق الوحدة» نوع مشترك بين الوحدات [إي: الوحدة الشخصية][4]، وهو ليس بواحد بالشخص.

وإن كان له، أي: «للواحد الحقيقي» مفهوم سوى مفهوم «عدم الانقسام»: فإما أن يكون «ذا وضع»، والوضع ههنا بمعنى: كون الشيء مشاراً إليه بالإشارة الحسية، وهو النقطة المشخصة. أو لا يكون «ذا وضع»، وهو المفارق المشخص[5]، أي: كل واحد من المفارقات عن المادة[6]، وهي المجردات كالعقول والنفوس [الفلكية][7].

و[الثاني]، أي «الواحد المشخص»[8] الذي يقبل القسمة: إن انقسم إلى أجزاء مقداريه متشابهة في الحقيقة، فهو «الواحد بالاتصال»، كالجسم البسيط، وهو جسم لم يتركب من أجزاء مختلفة الطبائع[9]، كالماء الواحد بالشخص، وكالمقادير، أي: الخط والسطح والجسم التعليمي.

وإن انقسم إلى أجزاء مقداريه مختلفة بالحقايق فهو «الواحد بالاجتماع»،

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «م»: (الواحد).
(٣) «ب» (فهو الوحدة الشخصية) هكذا مباشرة دون استعمال «أي» التفسيرية.
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) كذا قاله «المصنف»، والمراد بـ[المفارق عن المادة] التي هي: «الهيولى» عند الفلاسفة، و«الجزء الذي لا يتجزأ» عند المتكلمين، و«المفارق» هو الله تعالى، إذ ليس له هيولى ولا صورة ولا جزء، ويسمى: «المفارق المجرد عن المادة»، وزعمت الفلاسفة مفارقات لسوى الله تعالى وهي: «العقول العشرة» و«النفوس الفلكية»، وبطلانها مذكور في الكتب الكلامية. من هامش «خ + أ».
(٦) «ج»: (المفارقات للمادة).
(٧) ما بين المعقوفتين من «أ».
(٨) «م»: (الشخصي).
(٩) «خ»: (الطبايع).

كالشخص الإنساني المنقسم إلى أعضائه.

وقد يقال «الواحد بالاتصال» لمقدارين يتلاقيان عند «حد مشترك»، كضلعي[١] الزاوية[٢] المشخصة، فإنهما يعدان خطاً واحداً شخصياً، والمراد من «الحد المشترك»: النقطة، فإنهما يتلاقيان في نقطة.

وقد يقال «الواحد بالاتصال» لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر[٣].

قال في شرح «المواقف»: وهو على أنواع، وأولاها بالاتصال ما كان «الالتحام» فيه طبيعياً، كالمفاصل، وهذا القسم شبيه جداً «بالوحدة الاجتماعية»، انتهى.

أقول: و«الالتحام الغير الطبيعي» كالسلسلة.

وأيضاً، «الواحد بالطبع»[٤]: إن حصل [له][٥] جميع ما يمكن له، فهو «الواحد التام»، وإن لم يحصل فهو «الواحد غير التام».

و«التام»: إما «طبيعي» كزيد، أو «وضعي» كدرهم، أو «صناعي»، كبيت.

قيل في بيان هذه الأقسام: فإن طبيعة الإنسان تقتضي[٦] أن يحصل لزيد جميع ما يمكن له من الأعضاء [و][٧] الجوارح. ووضع السلطان يقتضي أن يحصل بالدرهم[٨]

---

(١) «ب»: (لضلعي).

(٢) هكذا وجدنا في بعض النسخ: و«المقدار»: جسم تعليمي إن قبل القسمة في الطول والعرض والعمق، و«السطح» إن قبل القسمة في الطول والعرض فقط، و«خط» إن قبلها في الطول فقط. من هامش «خ + أ».

(٣) (حركة الآخر): كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الأخر، أصفهاني، شرح الطوالع. من هامش «م».

(٤) «ب + م»: (بالشخص).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) «خ «»: (يقتضي). «م»: (يقتضي).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج + خ + م».

(٨) «ب + م»: (للدرهم).

جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهباً أو فضة. وصناعة الصانع يقتضي[1] أن يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف، انتهى.

وحاصله: أن معنى «التام الطبيعي» هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة، وكذا الأخيران.

ثم إن «الوحدة» في الوصف «الذاتي» و«العرضي» يتغاير[2] أسماؤها بتغاير المضاف إليه: فإن كان الاتحاد في «النوع» كاتحاد زيد وعمرو في «الإنسانية» يُسمى ذلك الاتحادُ: «مماثلة»، فمعنى «المماثلة»: الاتحاد في الماهية النوعية.

وإن كان في «الجنس»، كاتحاد الإنسان والفرس في «الحيوانية» يُسمى: «مجانسة».

وأما الاتحاد بـ«الوصف العرضي»: فإن كان في «الكم»، كاتحاد ثوبين في «الطول» يُسمى: «مساواة».

وإن كان في «الكيف»، كاتحاد الجسمين[3] في «اللون»، نحو اتحاد الزنجي والغراب في «السواد» يُسمى: «مشابهة».

وإن كان في «النسبة»، أي: الانتساب إلى شيء آخر، كاتحاد زيد وعمرو في «بنوة» بكر يُسمى: «مناسبة».

وإن كان في «الشكل»، كاتحاد الطبقة[4] النارية والهوائية في «الكُرَيَّة» يُسمى: «مشاكلة»، و«الشكل» هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الإحاطة، سواء كانت إحاطة ذلك المقدار بمقدار آخر، أو إحاطة مقدار[5] آخر به، فكما أن للجسم التعليمي

---

(١) «أ»: (تقتضي).

(٢) «ج»: (تتغاير).

(٣) «أ»: (جسمين).

(٤) «م»: (الطبيعة).

(٥) «م»: (إحاطته بمقدار...).

القائم بالكرة شكلاً بسبب إحاطة السطح الواحد المستدير به[١]، كذلك لذلك السطح شكل بسبب إحاطته بالجسم التعليمي وقد صرح بأن المراد من الإحاطة هي الإحاطة التامة، فلو اعتبرت[٢] الإحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلًا _ مثلا: لو اعتبر كون السطح المثلث محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي «الشكل».

وإذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على النقطة[٣] كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي «الزاوية».

وإن كان الاتحاد في «الوضع» يُسمى ذلك الاتحاد[٤]: «موازاة» و[٥]«محاذاة»[٦].

وفسر الأصفهاني «الاتحاد في الوضع» بأن لا يختلف البعد بين المتحدين، ومثَّله باتحاد سطح مُحَدَّبِ كلِّ فلَكٍ وسطحِ مُقَعَّرِهِ.

ومثل[٧] شارح «المواقف» هذا «الاتحاد»[٨] باتحاد شخصين في «الوضع» بالقياس إلى شخص ثالث.

أقول: المراد من «الوضع» هنا[٩] هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبته إلى أمر آخر، كالقرب والبعد.

ثم أقول: المفهوم من المثالين المذكورين هنا، أن قول الأصفهانيِّ أن لا يختلف

---

(١) «م»: (المستديرة كلذلك لذلك...).
(٢) «أ + خ»: (اعتبر)، وما أثبتناه من «ج».
(٣) «ب»: (نقطة).
(٤) «ب»: بدون (الأتحاد).
(٥) «ج»: (أو).
(٦) «أ»: (محازاة)، ما أثبتناه من «ج + خ».
(٧) «ب»: (مثله).
(٨) «ب»: بدون (هذا الاتحاد).
(٩) «م»: (ههنا).

البُعْدُ بين المتحدين أعم من أن لا يخالف بُعْدُ جزء من أحد المتحدين عن الجزء المقابل له[1] من [المتحد][2] الآخر [البعد جزء آخر من الأول عن[3] الجزء المقابل له من الآخر][4]، ومن أن لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشيء الثالث بأن كان بُعْدُ كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلا.

وإن كان الاتحاد في الأطراف[5] يسمى: «مطابقة»، كاتحاد طاسين في الأطراف فإنه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت[6] أطرافهما.

(١) «أ» بدون: (له).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (من).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «م»: (الطرف).

(٦) «م»: (طابقت).

المبحث الثالث[١]

في أقسام الكثير

قال في شرح «المواقف»: كلُّ «غَيْرَيْنِ[٢]» اثنانِ اتفاقاً، وأما[٣] كلُّ اثنين فهما «غيْرَانِ» كما هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور.

وقال مشايخ أهل السنة: ليس كل اثنين بـ«غيرين»، بلِ «الغيران»: موجودانِ جازَ انفكَاكُهُما.

فخرج بقوله: [موجودان]: المعدومان، وكذا يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم. وخرج به «الأحوال» أيضاً؛ إذْ لا نثبتها، فلا يتصور اتصافها[٤] بالغيرية.

أقول: يفهم منه أنَّ مَنْ لا يُثبت «الحالَ»، يجعل[٥] ما سماه مثبتوا «الحال» حالًا كـ «المعاني المصدرية» من قبيل المعدوم.

قال في شرح «المقاصد»: ومبنى أخذ «الموجود» في تعريف «الغيرين» هو أن التغاير عند مشايخ أهل السنة وجودي، فلا يتصف به المعدوم.

ثم المصرح في شرح «المواقف»: أنَّ المرادَ منْ جواز الانفكاك[٦]، جواز الانفكاك

---

(١) «م»: (الثاني).

(٢) «م»: (غير).

(٣) «أ»: (وإلا)، «ج» بدون (و).

(٤) «أ + خ»: (اتصافهما)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٥) «م»: (بجعل).

(٦) «م»: (في حيز أو عدم، فخرج بقيد [الوجود] الأعدام، فإنها لا توصف بالتغاير عندنا بناءاً على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود م، من شرح الزاقف. من هامش «خ + م».

من كلا الجانبين، فيخرج به الصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل، فالصفة لازمة أو مفارقة، ليست[١] عين الموصوف، وهو ظاهر، وكذا ليست[٢] غيره، وكذا حال الجزء والكل.

ثم إن «جواز الانفكاك» أعم من جواز الانفكاك في «الحيز»، بأن كان «حيِّزُ» أحدِهما مغايراً لحيزِ الآخرِ، ومن جواز الانفكاك بحسب «الوجود» و«العدم» بأن يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر، فيدخل في التعريف جسمان فرضا قديمين، [فإنه وإن لم يجز انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب «الوجود» و«العدم»، لكن ينفك كل منهما في «الحيز»؛ إذ لا يجوز اتحاد الجسمين في «حيز»][٣]، أو فرض[٤] أحدهما «قديماً» والآخر «حادثاً»، ولم يذكر لأولية دخولها عند دخول القديمين[٥].

قال في شرح «المقاصد»: إنْ قيلَ: مثل «الأب» و«الابن» من حيث اتصافُهما بالأبوة والبنوة، وكذا العلة والمعلول، متغايران بالضرورة مع أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر.

قلنا: الضروري هو التغاير بين الذاتين، ولا كلام في جواز انفكاك كلٍ من ذاتيْهِمَا عن الآخر، وأما «الذاتان» مع وصف «الإضافة» فلا نسلم تغايرهما؛ لأنهما[٦] حينئذ ليسا بموجودين، والتغاير عندهم من خواص الموجود[٧].

---

(١) «ب»: (ليس).

(٢) «ب»: (ليس).

(٣) ما بين المعقوفتين ليس في «ب»، والذي في «ب» أن هذه العبارة متأخرة عن محلها في «أ»، وهي في «ج» كما يلي: (... جسمان فرضا قديمين، أو أحدهما قديما والآخر حادثا، فإنه وإن لم يجز ...)، وليس في «ج» قوله: (لم يذكر لأولية دخولها عند دخول القديمين).

(٤) «ب» بدون: (فرض).

(٥) «م» بدون: (أو فرض أحدهما «قديمًا» والآخر «حادثاً»، ولم يذكر لأولية دخولها عند دخول القديمين).

(٦) «خ»: (لأنهما) مكررة مرتين.

(٧) «م»: (الوجود).

أقول: بيان[١] أنهما ليسا بموجودين حينئذ: أنَّ[٢] «الإضافاتِ» من قبيل «الأحوال»، و«الأحوال» عندنا من قبيل المعدوم، فالذات مع وصف الإضافة مركب من «الموجود» و«المعدوم»، والمركب من الموجودِ والمعدومِ: معدومٌ.

قال الأصفهاني: ومشايخ أهل السنة اصطلحوا على تخصيص[٣] لفظ «الغير» بذلك المعنى، ولهذا الاصطلاح قالوا: «الصفة» مع «الذات»، لا «هو» ولا «غيره»، وأرادوا سلب «الغيرية الخاصة»، وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء.

ثم نشرع في تقسيم «الكثير» فنقول: «الغيران» على الاصطلاح حينئذ[٤]، الأول، أي: الاثنان: إذا[٥] اشتركا في تمام الماهية فهما «المثلان»، كزيد وعمرو. وإن لم يشتركا في تمام الماهية فهما «المختلفان».

ثم المختلفان[٦] قسمان:

القسم الأول: «المتلاقيان»، وهما الشيئان اللذان اشتركا في موضوع، بأنْ أمكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد، كالسواد والحركة. والمراد من «الموضوع» هو: المحلُّ المستغني عن الحالِّ، على ما صُرِّحَ به في بعضِ التعليقاتِ.

ثم إن «المتلاقيين» ضربان:

الضرب الأول: «متساويان»، وهما الشيئان اللذان صَدَقَ كلُّ واحدٍ منهما على [كل][٧] ما صدق عليه الآخرُ، كالإنسان والناطق.

---

(١) «ب»: (بيانه).
(٢) «ب»: (إذ). «م»: (في أن).
(٣) «م»: (تخصيصه).
(٤) وهو اصطلاح الجمهور. من هامش «خ + أ».
(٥) «ب»: (إن).
(٦) «أ»: (وهما).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

الضرب الثاني: «متداخلان»، وهما الشيئان اللذان صدق أحدُهما على بعضِ ما صدق عليه الآخرُ.

ثم إنَّ «الآخرَ»، إنْ صَدَقَ على جميعِ أفراد الأول، فالآخرُ «أعمُّ مُطلقاً»، والأول «أخص مطلقاً»، كالحيوان والإنسان، وإنْ صدق، أي: الآخرُ، على بعض أفراد الأول، فكلٌّ منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، كالحيوان والأبيض.

القسم[1] الثاني من قسمي المختلفين: «المتباينان»، وهما الشيئان اللذان لم يشتركا في موضوع، أي: لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد.

ثم إنِّ «المتباينينِ» ضربان:

الضرب الأول: ما لا موضوع له، كالإنسان والفرس.

والضرب الثاني: ما له موضوع لكن امتنع اجتماعُهما [فيه][2] من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ.

ويُسمَّى الضربُ الثاني «متقابلين»، والضرب الأول «متباينين» غير «متقابلين».

ثم إنَّ «المتباينين»[3] على أربعةِ أوجهٍ، لأنهما: إن كانا «وجوديين»، وأمكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر، فهما «ضدان»، كالسواد والبياض.

وفسر السيد الشريف «الوجوديين» في حاشية الأصفهاني بقوله: أي: [ما][4] لا يكون السلب جزءاً لأحدِهما.

أقول: فالمراد من «العدمي» حينئذ فيما سيأتي، ما يكونُ السلْبُ جزءاً منْ مفهومِهِ.

---

(١) «ج»: (والقسم).
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٣) «ب + ج + م»: (المتقابلين).
(٤) ما بين المعقوفتين من «ج».

ثم أقول: «الوجودي[١]» بهذا المعنى أعم من أن يكون موجوداً في الخارج ومن أن يكون أمراً اعتبارياً، كالإضافات، مثل الأبوة والبنوة، ولذا انقسم «الوجودي» هنا[٢] إلى «المضافين» أيضاً مع أنهما ليسا بموجودين في الخارج.

ثم المفهوم من شرح «المواقف» أن «للمتضادين» شرطاً آخر، وهو أن يكونا[٣] موجودين في الخارج؛ لأنه نفى التضاد عن الحسن والقبح والحل والحرمة في الأفعال، وقال: فإنها صفات «اعتبارية» راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته، فلا تضاد بينهما؛ لأن «المتضادين» لا بد أن يكونا معنيين[٤] موجودين.

ثم قال: اعلم أن كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة، كالاعتبارات[٥] والإضافات، فإن العقل لا يوجب فيه تضاداً. وإن لم يكن تعقل أحدهما بالذهول عن الآخر فهما «مضافان»، كالأبوة والبنوة. وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً:

فإن اعتبر كون موضوع العدمي مستعداً في وقت[٦] اتصافه بالعدمي الاتصاف[٧] بالوجودي بحسب «شخصه»، أي: شخص الموضوع، فهما «العدم والملكة» المشهوران، كالكوسج، فإن الكوسجية[٨] عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت[٩] أن يكون ملتحياً، ولا يقال الكوسج للأمرد الذي ليس من شأنه

---

(١) «م»: (الوجود).

(٢) «ج»: (ههنا).

(٣) «أ + خ»: (يكون)، ومال أثبتناه من «ب».

(٤) «أ»: (منيين)، وما أثبتناه من «ج».

(٥) «م»: (كالإضافات والاعتبارات).

(٦) «أ» بدون: (وقت). .

(٧) «ب»: (للاتصاف).

(٨) قال في اللسان: (١٢/ ٨٨): الكوسج: الأثطُّ، وفي المحكم: الذي لا شعر على عارضيه اهـ وفي مختار الصحاح: ... وهو معرب اهـ . قال الدسوقي في حاشية شرح أم البراهين (ص١٢٢): الكوسج: أي: من جاء أوان إنبات لحيته ولم تنبت اهـ

(٩) «م» بدون: (في ذلك الوقت).

اللحية في ذلك الوقت.

وإن اعْتُبِرَ قَبْوْلُ الموضوعِ واستعدُادُه للوجودي أعم مما ذكر أولاً، فهو «العدم والملكة» الحقيقيان[١]، وذلك إن[٢] اعتبر قبوله له[٣] بحسَبِ «شخصه»، لكن لم يُعْتَبَرْ[٤] قبُولُه بكونهِ في ذلك الوقت ليعمَّ مثل عدمِ اللحية عن الأمرد، و[٥]اعتبر قبوله له أعم من قبوله له بحسب «شخصه» كما سبق، ومن قبوله له بحسب «نوعه»، أي: نوع الموضوع، ليعم مثل عدم اللحية[٦] عن[٧] المرأة، فإن نوع المرأة الإنسان، وهو قابل للحية باعتبار تحققه في ضمن الرجل، ومن قبوله له بحسب «جنسه القريب» ليعم مثل عدم البصر بالنسبة إلى العقرب، فإن جنسه القريب، أعني: الحيوان، قابل للبصر باعتبار تحققه في ضمن الإنسان مثلاً، ومن قبوله له بحسب «جنسه البعيد» ليعم مثل عدم الحركة الإرادية للجبل، فإن جنسه البعيد، أعني: الجسم الذي هو فوق الجماد، قابل للحركة الإرادية باعتبار تحققه في ضمن الحيوان.

وإن لم يعتبر في العدمي كون الموضوع مستعداً للاتصاف بالأمر الوجودي أصلاً فهما «الإيجاب والسلب»، وهما أمران عقليان واردان على ما في العقل من النسبة، ولا وجود لهما في الخارج.

و«السلب» أعم من أن لا يوجد موضوعه ومن أن يوجد، لكن لا يكون مستعداً للأمر الوجودي، ومن أن يكون مستعداً له لكن لم يعتبر استعداده فيه، أي:

---

(١) «م»: (الحقيقيتان).

(٢) «م»: (بأن).

(٣) «م» بدون: (له).

(٤) «ب + م»: (يقيد).

(٥) «ب + م»: (أو).

(٦) «خ»: (للحية).

(٧) «ب»: (من).

في[١] «السلب».

ثم إن[٢] «الإيجاب والسلب» قد يكون في «المفرد»، كالفرسية واللَّافرسية، وقد يكون في «المركب»، كـ«زيد فرس» و«زيد ليس بفرس».

فإنْ قلت: أليس كونهما في «المفرد» ينافي ما سبق من أنهما واردان على النسبة.

قلت: ما لم يُعْتَبَرْ صدْقُ الفرسيةِ واللَّافرسيةِ على موضوعٍ واحدٍ لم يُتَصَوَرِ التقابلُ بينهما، كذا قاله الأصفهاني.

في[٣] المبحث الثالث خمسة فروع:

الفرع الأول: أن «المثلين»[٤] لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ، كالبياضين والحركتين المتماثلتين[٥]، وإليه ذهب الشيخ الأشعري، ومنعه المعتزلة، واتفقوا على جواز اجتماعهما.

الفرع الثاني: أن «التقابل بالذات» إنما هو بين «العدم والملكة» وبين «الإيجاب والسلب»، لأن امتناع الاجتماع في هذين التقابلين[٦] إنما هو بالنظر إلى ذاتي[٧] المتقابلين، وغيرُهما من المتقابِلِيْنَ إنما يثبت فيهما التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر، ولولاه لم يتقابلا؛ لأن معنى التقابل التنافي، مثلا: إن السواد يستلزم سلب البياض، وقس عليه.

الفرع الثالث: أن «الإيجاب والسلب» لا يَصْدُقَانِ ولا يَكْذِبَانِ إذا اجتمع فيهما

---

(١) «م» بدون: (في).
(٢) «م» بدون: (إن).
(٣) «ج + م»: (وفي).
(٤) هي في النسخة المطبوعة هكذا: «المثالين»، و ما أثبتناه من «ب».
(٥) «م»: (المتماثلين).
(٦) «م»: (المتقابلين).
(٧) «م»: (ذات).

شرائط «التناقض». وأما سائر المتقابِلِيْنَ فيجوز كذبُهما:

أما[١] «المتضايفان» فلعدم المحلِّ، أو لخلوِّ المحلِّ عنهما.

وأما «الضدان» فلعدم المحلِّ، أو لخلوِّ المحلِّ، سواء اتصف المحلُّ حين الخلوِّ بأمرٍ وسطٍ بينهما معبرٍ عنه[٢] باسمٍ وجوديٍّ، كالفاترِ المتوسطِ بين الحارِ والباردِ، فإن المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد، أو معبرٍ[٣] عنه بسلب الطرفين، كاللَّاعادل واللَّاجائر، فإن المتصف بهما خالٍ عن الطرفين، وهو العدل الجور، أو لم يتصف المحل بالأمر الوسط كما لم يتصف بالضدين، كالشفاف، وهو ما لا لون له، كالماء، فإنه كما لم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط[٤] بينهما.

وأما «العدم والملكة» فيكذبان لعدم الموضوع، أو[٥] لعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف بالعدمي للملكة، فإن الموضوع حينئذ كما لا يتصف بالملكة التي هي الأمر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم الملكة، لأن عدم الملكة[٦] لا يطلق بحسب اصطلاحهم إلا على عدمٍ اعتُبِرَ في موضوعِهِ الاستعدادُ للملكةِ[٧].

الفرع الرابع: «المضافان» يتلازمان طرداً وعكساً، أي: متى وُجِدَ أحدُهُما وجِدَ الآخرُ، ومتى عُدِمَ أحدُهُما عُدِمَ الآخرُ، فإنَّ الاطرادَ هو الاستلزامُ من جانب الوجود، والانعكاسَ هو الاستلزامُ من جانب العدم.

و«الضدان» قد يلزمان المحلَّ على البدلِ بأنْ يكونَ أحدُهما لا بعينِهِ لازماً

---

(١) «خ + أ + ب + ج»: (وأما).
(٢) «أ»: (به).
(٣) «م»: (عبر).
(٤) «م»: (المتوسط).
(٥) «ج + م»: (و).
(٦) «م»: (لأنه لايطلق).
(٧) «م»: (والملكة).

للمحلِّ مثلُ[١] بدنِ الحيِّ المستلزِمِ للصحةِ أو المرضِ، وقدْ لا يلزمُ أحدُ الضدينِ للمحلِّ فلا يتعاقبان على المحلِّ كالحركة من الوسط وإلى الوسطِ، فإنهما ضدان ولا يلزم أحدُهما المحلَّ إذْ يجوزُ أَلّا يتحركَ أصلاً أو يتحرك منَ الوسطِ ويَسْكُن، بل لا[٢] يُمْكِنُ التعاقبُ في هذه الصورةِ لوجوبِ تخللِ سكونٍ بين كلِّ حركتين على ما هو المشهور، ففي آنِ السكون ينتفي كلتا الحركتين، وقد يَلزْمُ أحدُ الضدينِ بعينهِ المحلَّ كبياض الثلج.

الفرع الخامس: الاستقراءُ دلَّ[٣] على أن «التضاد الحقيقي» لا يكون[٤] إلا بين نوعين أخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل، كالسواد والبياض، فإنهما نوعان أخيران مندرجان تحت اللون، وهو جنس سافل مندرج تحت[٥] الكيفية المبصرة، وهي تحت الكيفية المحسوسة؛ إذ الحس أعم من البصر، وهي تحت مطلق «الكيف».

وأيضاً دل الاستقراء على أن «المتباينين» لا يضادهما شيءٌ واحدٌ تضاداً حقيقياً، ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون، فإنهما أمران متباينان يضادهما شيء واحد، وهو الحركة إلى الوسط، فإن السكون لا يكون ضداً للحركة، بل بينهما تقابل «العدم» و«الملكة».

ويفهم مما ذكر أن «التضاد المشهوري» لا ينحصر في أن يكون بين نوعين أخيرين، وأن الشيء الواحد يضاد المتباينين تضاداً مشهورياً.

---

(١) «م»: (مثلا).
(٢) «ج»: (ولا).
(٣) «ب»: (يدل).
(٤) «أ + ب+ج+خ» (تكون) والمثبت من «م».
(٥) «ب» بدون (تحت).

[وإن أردت أن تعرف الفرق بين التضاد[1] «المشهوري» و«الحقيقي» فاعلم أنه ذكر في شرح «المواقف»[2] أن «الضدين» هما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه، وهما بهذا المعنى يسميان: «ضدين مشهورين».

وقد يُشترط في «الضدين» أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض، فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية، دون الحمرة والصفرة، إذ ليس بينهما ولا بين أحديهما[3] وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد، فيسمى مثل الحمرة والصفرة على ذلك الاشتراط بـ[4]«المتعاندين»، [وهما داخلان في التضاد المشهوري][5]، و«الضدان» بهذا المعنى يسميان بـ«الحقيقيين»، وهو أخص من «المشهوري»، والمذكور فيهما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوران[6] [عند المتكلمين][7].

---

(١) «م»: (المتضادين).

(٢) ما بين المعقوفتين هنا من «أ + م» و هي في «ب» هكذا (والفرق بين التضاد «المشهوري» و«الحقيقي»...).

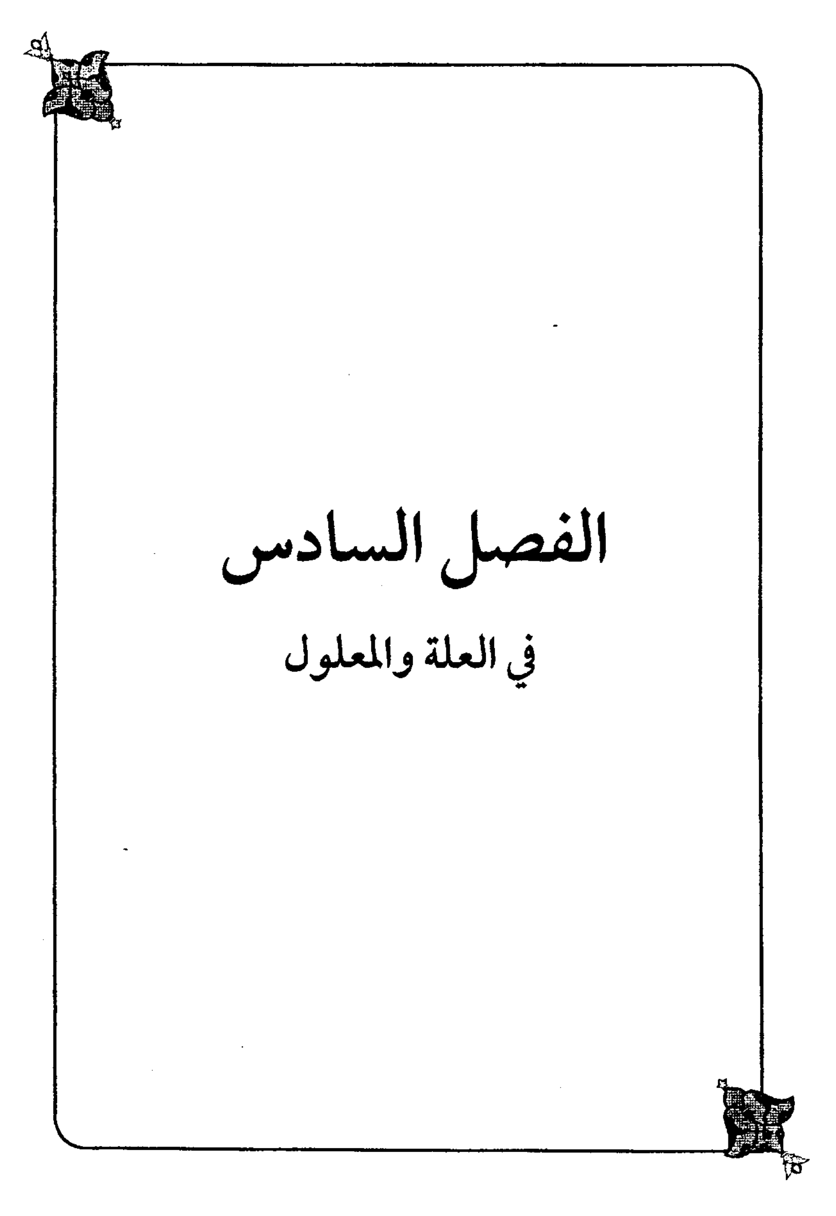
(٣) «ج»: (أحداهما).

(٤) «ب»: (بالمتعاندين).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٦) «ب»: (المشهوريان).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».



الفصل السادس

في العلة والمعلول

المبحث الأول

في أقسام العلة

«علة» الشيء: ما يحتاج إليه[١]، فإن كان ذلك «جميع» ما يحتاج إليه الشيء فهو «العلة التامة»، وإن كان «بعض» ما يحتاج إليه الشيء فهو «العلة الناقصة».

فيدخل في العلة التامة[٢] [وجود][٣] الشرائط وزوال المانع.

وفي لفظ «الجميع» [نوع][٤] إشعار بوجوب التركيب في العلة التامة، وذلك غير واجب؛ لأن العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده[٥]، كالفاعل الواجب[٦] الذي صدر عنه بسيط؛ إذ لم يكن هناك شرط ومانع، وسيتضح لك ذلك[٧] إن شاء الله تعالى.

ثم العلل الناقصة أربع، لأن ما يحتاج إليه الشيء: إما أن يكون جزءاً من الشيء، أو خارجاً عنه، إذ يمتنع[٨] أن يكون نفس المعلول.

والأول: إما يكون الشيء به «بالفعل»، وهو «الصورة»، كصورة السرير. أو

---

(١) «م»: (إليه الشيء).
(٢) «م» بدون: (التامة).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ج».
(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٥) «م» بدون: (وحده).
(٦) «ج + م»: (الموجب).
(٧) «م» بدون: (ذلك).
(٨) «ب»: (نمنع).

«بالقوة»[١]، وهو «المادة»، كالخشب للسرير، وتسمى[٢] «العنصر» و«القابل» أيضاً[٣].

أما تسميتها بـ[المادة] فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها.

وأما تسميتها بـ[العنصر] فباعتبار[٤] أنها يُبتدأ[٥] منها التركيب.

وأما تسميتها بـ[القابل] فباعتبار أنها محل للصورة ومستعد لها.

والثاني: أي: العلة الناقصة الخارجة عن المعلول: إما أن يكون مؤثراً في وجود الشيء المعلول، وهو «الفاعل». أو يكون مؤثراً في مؤثرية «الفاعل»، بمعنى: أن الفاعل لأجله[٦] صار فاعلًا، وهو «الداعي» و«الغاية».

فإن قلت: قد تركب[٧] بعض العلل الناقصة وهو الشروط وارتفاع الموانع؟

قلت: إنهما جزءان[٨] للفاعل بالحقيقة؛ لأن المراد بـ «الفاعل» هو المستقل بالفاعلية والتأثير، ولا يكون كذلك إلا باجتماع[٩] الشرائط وارتفاع الموانع، وقد يجعلان من تتمة المادة، لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل[١٠] عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع، كذا في شرح «المواقف».

ثم إن هذه العلل الأربع المذكورة قد تجتمع[١١] في معلول واحد، كالمركب

---

(١) «م»: (وبالقوة).
(٢) «ب»: (يسمى).
(٣) «ج» بدون (أيضا).
(٤) «أ»: (فاعتبار).
(٥) «خ»: (يبتداء). وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٦) هذه الجملة في «ب» هكذا: (....في مؤثرية الفاعل لأجلها صار فاعلاً...).
(٧) «ب»: (تركت).
(٨) «ب»: (جزآن).
(٩) «ج»: (استجماع). «م»: (باستجماع).
(١٠) «ج» بدون: (الفعل).
(١١) «خ + م»: (يجتمع).

الصادر عن الفاعل المختار، وقد تجتمع[١] الثلاث، كما في المركب الصادر عن الموجِب، فإنه لا غاية حينئذ[٢]، وقد يجتمع الاثنان[٣]، كما في البسيط الصادر عن المختار؛ فإنه[٤] لا مادة ولا صورة في البسيط، وقد توجد واحدة[٥] فقط، كما في البسيط الصادر عن الموجِب؛ فإنه ليس هناك[٦] إلا فاعل فقط.

---

(١) «خ + م»: (يجتمع).
(٢) «م» بدون: (حينئذ).
(٣) «ب»: (تجتمع الاثنتان).
(٤) «أ»: (لأنه).
(٥) «ج»: (واحد).
(٦) «م»: (هنا).

المبحث الثاني

في تعدد العلل والمعلولات

المعلول(١) الواحد بالشخص يمتنع أن يجتمع عليه علل(٢) أو(٣) علتان [مستقلتان](٤) كل منهما مستقلة في العلية(٥)؛ إذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجبَ الوقوعِ بكلٍ منهما؛ لأن معنى استقلال العلةِ وجوبُ وقوعِ المعلولِ بها(٦)، وإذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالآخر، وقد فرض احتياجه إليهما معا؛ [إذ معنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه إليهما معاً](٧).

وأما «المتماثلان» وهما المتحدان «بالنوع» فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين على معنى أن أحد المتماثلين واقع بأحديهما(٨) والآخر بالآخر(٩)، لا على معنى أن «الطبيعة النوعية» توجد(١٠) في ضمن الأفراد عن(١١) علل(١٢) مستقلة؛ إذ ليس في الأعيان إلا

---

(١) «م» بدون: (المعلول).

(٢) «ج» بدون: (علل).

(٣) «ب» بدون: (علل أو).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «م»: (العلة).

(٦) «أ + خ + م»: (به)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٨) «ج»: (بإحداهما).

(٩) «ب + م»: (بالأخرى).

(١٠) «أ + خ»: (يوجد).

(١١) «أ» بدون: (عن).

(١٢) «م»: (علة).

الأشخاص، كذا في شرح «المواقف».

اعلم أنه يجوز إسناد آثار متعددة إلى «المؤثر المركب» بالاتفاق، وكذا إلى «البسيط» إن تعددت آلاته[١]، كالنفس الناطقة التي يصدر[٢] عنها آثارها بتوسط آلاتها، وكذا إن تعددت «المواد» التي تقبل الأثر منه، كالعقل الفعال على ما زعمه[٣] الفلاسفة، فإنه يفيد تصور[٤] الأعراض عندهم على المواد العنصرية.

وأما «البسيط» الذي لا تعدد[٥] فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابلة فيجوز عندنا إسناد آثار متعددة إليه، كيف[٦] لا يجوز [ذلك][٧] عندنا، ونحن نقول أن[٨] جميع الممكنات المتكثرة كثرة[٩] لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزهاً عن التركيب ومستغنياً عن الآلة والمادة؛ إذ قد يُخلق شيء بلا سبق مادة، ومنعه جمهور الفلاسفة، وقالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فاحتاجوا إلى إثبات العقول العشرة واسطةً بينه تعالى وبين العالَم الجسماني على ما سيأتي تفصيله.

وقالوا: لم يصدر عنه[١٠] تعالى إلا العقل الأول، [قواعدُهم فاسدةٌ، وآراؤهم[١١] كاسدةٌ، نبغضُهم ونحقِرُ شأنَهم، هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين][١٢].

---

(١) «ج + م»: (الآلة).

(٢) «ب»: (تصدر).

(٣) «م»: (زعم).

(٤) «ج + ب + م»: (فإنه يفيض الصور والأعراض...)، والمثبت من «خ + أ».

(٥) «أ»: (تتعد)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «ج + م»: (وكيف).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «ب + م»: (بأن).

(٩) «أ + خ + م»: (كثيرة)، وما أثبتناه من «ج + ب».

(١٠) «ج»: (منه).

(١١) «خ»: (رأيهم)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٢) ما بين المعقوفتين ليس موجودا في «ب».

المبحث الثالث

في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر

جزء المؤثر: ما يتوقف عليه ذات المؤثر، وهو يُقَوِّمُ المؤثَرَ ويحصله.

وشرط المؤثر: ما يتوقف عليه تأثير[1] المؤثر في غيره[2] ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر، كيبوسة الحطب المجاور للنار، فإن إحراق النار إياه يتوقف على يبوسته ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار، وهو ظاهر.

---

(١) «م» بدون: (تأثير).

(٢) ملاحظة: من قوله: (غيره) هنا إلى قوله: (يقبل القسمة والتجزئة) في تعريف الكم من الباب الثاني في الأعراض، المبحث الأول في تعدد أجناس الأعراض ساقط من «خ» وذلك بمقدار ورقة، وما هو ساقط استدركتاه من «أ» مع مطابقته على بقية النسخ.

المبحث الرابع

قال الفلاسفة: الشيء الواحد، أي: البسيط الحقيقي الذي لا تعدد[١] فيه [أصلا][٢]، كالواجب تعالى، لا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا لذلك الشيء.

قال في شرح «المواقف» خلافاً للأشاعرةِ حيثُ ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى صفاتٍ حقيقيةً زائدةً على ذاته [تعالى][٣]، [وهي][٤] صادرة عنه، و[٥]قائمة [به، أي: صادرةً بالإيجاب لا بسبْقِ الاختيارِ؛ فلا يلزم الحدوث][٦].

---

(١) «أ»: (تتعد).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «م» بدون: (و).

(٦) ما بين المعقوفتين ليس في «ب». «م» بدون: (أي: صادرةً بالإيجاب لا بسبْقِ الاختيارِ؛ فلا يلزم الحدوث).



الباب الثاني

في الأعراض

وهو من الأبواب الثلاثة للكتاب الأول، الذي هو في الممكنات، وفي هذا الباب[1] أربعة فصول:

---

(١) في «ب»: (وفيه أربعة فصول).



الفصل الأول

في المباحث الكلية الشاملة لجميع الأعراض

المبحث الأول

في تعدد[1] أجناس الأعراض

اعلم أن تعريف «العرض» عند الأشاعرة: موجود قائم بمتحيز.

قال في شرح «المواقف»: هذا هو المختار في تعريفه؛ لأنه خرج منه «الأعدام» و«السلوب»؛ إذ ليست موجودة، و«الجواهر»[2]؛ إذ هي غير قائمة بمتحيز. وخرج أيضاً «ذات الرب وصفاته».

وأما تعريفه عند المعتزلة: فما لو وجِدَ لقام بالمتحيز. وإنما اختاروه لأن «العرض» ثابت[3] عندهم في العدم أيضاً.

وأما تعريفه عند الفلاسفة: ماهية[4] إذا وُجدت في الخارج كانت في موضوع، كما أن تعريف «الجوهر» عندهم: ماهية إذا وُجدت في الخارج[5] كانت لا في موضوع.

قال في شرح «المواقف»: أشاروا بقولهم [إذا وجدت] إلى أن «الوجود» زائد على الماهية في «الجوهر» و«العرض»، ومن ثمت[6] لم يَصْدُقْ حدُّ الجوهرِ عندهم على ذات الباريء[7] [تعالى][8]؛ لأن وجوده تعالى عين ذاته عندهم.

---

(١) «ج + م»: (تعداد).

(٢) «م»: (الجواهر).

(٣) «م» بدون: (ثابت).

(٤) «ب + م»: (فماهية).

(٥) «ب» بدون (في الخارج).

(٦) «ب + ج + م»: (ثمة).

(٧) «ب»: (الباري).

(٨) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

أقول: لعلهم[١] اختاروا «الموضوع» في تعريف العرض بدل المتحيز لإدخال أعراضِ غيرِ المتحيز، وهو «المجردات» في التعريف، فتدبر[٢].

فائدة: «الصفة» أعمُّ من «العرض» كما في «المواقف»، ولعل ذلك لأنَّ «الصفة» تشتمل[٣] «السلوب» و«الأمور الاعتبارية» دون «العرض»، فإنه قسم من «الموجود».

ثمَّ إنَّ «الصفةَ»، التي هي أعم من «العرض،» تنقسم إلى: ثبوتية وسلبية.

و«الثبوتية» تنقسم إلى:

«نفسية»: وهي: الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها، ككون الذات جوهراً و[٤]موجوداً أو ذاتاً أو[٥] شيئاً. وقد يقال: هي: ما لا[٦] يحتاج وصف الذات به[٧] إلى تعقل أمر زائد عليها. ومآل العبارتين واحد.

و«معنوية»: وهي: الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات، كـ «التحيز»، وهو: الحصول[٨] في المكان، و«الحدوث»، إذ معناه: كون وجوده مسبوقاً[٩] بالعدم وقبول الأعراض، فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير. وقد يقال بعبارة أخرى: [و][١٠] هي: ما يحتاج وصف الذات به[١١] إلى تعقل أمر زائد عليها.

---

(١) «ج + م»: (ولعلهم).
(٢) «ب + م»: (تدبر).
(٣) «م»: (تشمل).
(٤) «ب + م»: (أو).
(٥) «م»: (و).
(٦) «م» بدون: (لا).
(٧) «ب» (بها).
(٨) ولا شك أنه صفة زائدة على ذات الجوهر . شرح المواقف. من هامش «م».
(٩) وهو أيضا معنى زائد على ذات الحادث. شرح المواقف. من هامش «م».
(١٠) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».
(١١) «ب» بدون (به).

ثم اعلم أن للعرض[١] أقساماً عند المتكلمين وأقساماً عند الفلاسفة[٢]، أما أقسامه عند المتكلمين فنقول:

«العرض»: إما أن يختص بالحي[٣] وهو «الحياة» وما يتبعها من «الإدراكات»، كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنُّفْرَةِ، وسائر ما يتبع الحياة. وإما أن لا يختص بالحي، وهو نوعان:

الأول: الأكوان المنحصرة في أربعة أنواع: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

والثاني: المحسوسات بإحدى الحواس الخمس، كالأصوات، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة، وأخواتها.

وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول: المشهور انحصار الأعراض المندرجة تحت[٤] جنس في المقولات التسع، وهي:

[الكم]: وهو: عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته، كالأعداد والمقادير.

و[الكيف]: وهو: ما لا يقبل القسمة لذاته وإن قبلها[٥] بواسطة قسمة موضوعه، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره، كالألوان.

فالقيد «الأول» يُخْرِجُ: «الكمَّ»، والقيد «الثاني»: «الأعراضَ النسبيةَ»، وهي: «الأين»، إلى آخر المقولات، وهي سبع.

---

(١) «ج»: (للأعراض).
(٢) «ب»: (للأعراض أقساماً عند الفلاسفة وأقساما عند المتكلمين).
(٣) «ج»: (بحي).
(٤) «أ + خ»: (عند).
(٥) «م»: (قبل).

قال منلا[1] زاده[2]: اعلم أن ههنا نِسَبَاً وهيئاتٍ عارضةً للشيء حاصلةً من تلك النسب، فحصول الجسم في المكان مثلاً، نسبة بينه وبين المكان، بسببها يعرض للجسم[3] هيئة، وكذا[4] في البواقي، فالأعراض النسبية، أينيتُهما[5] هي تلك[6] النسب أنفسها أم الهيئات العارضة بسببها؟[7] اضطربت مقالاتهم في ذلك.

و[الأين]: وهي: هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه، وهو[8] حصول الجسم في المكان، وهكذا [أمر][9] البواقي.

و[متى[10]]: وهي: الهيئة الحاصلة للشيء من حصوله في الزمان.

و[الوضع]: [وهي[11]: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى

---

(١) «ب»: (ملا).

(٢) أي في شرح الهداية ص١٢. نقل من «م» مكتوبة بخط أحمر فوق قوله: (قال منلا زاده).

ملا زادة: أحمد بن عثمان السمرقندي الخطابي، الشافعي، الشهير بـ(منلا زادة)، عالم، وفقيه، ومقرئ، وله تصانيف كثيرة، منها: كتاب جمع فيه من الهداية والمحرر، وشرح هداية الحكمة، وشرح الشمسية، وله شرح على عقائد النسفي. توفي سنة: (٩٠١هـ)، الموافق: (١٤٦٠م). انظر: [معجم المؤلفين ١/ ٣٠٠]، [الكواكب السائرة ١/ ١٢٨ و٢/ ٤]، [وشذرات الذهب ٨/ ٢]، و[كشف الظنون ٢/ ١١٤٢ و ١١٤٩]، و[هدية العارفين ٥/ ١٣٧]، وانظر سفينة الراغب بتحقيق الدكتور علي دحروج وآخرون (ص٤٦٣).

(٣) «م»: (الجسم).

(٤) «ب + م»: (وهكذا).

(٥) «ب + م»: (أيتهما)

(٦) «ب»: (أتلك).

(٧) «م»: (بسلبها).

(٨) في «ب» (أو) وبدون (هو).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (في أمر البواقي في البواقي).

(١٠) «ب + م»: (المتى).

(١١) «م»: (هو).

بعض، وبسبب نسبة بعض[١] أجزائه][٢] إلى الأمور الخارجة عن[٣] ذلك الجسم، ولاعتبار نسبة وضع الأجزاء إلى الأمور الخارجة[٤] أيضاً في ماهية الوضع اختلفت[٥] هيئة القيام والاستلقاء، ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء.

[و][٦][الإضافة]: وهي هيئة[٧] تكون ماهيتها معقولة[٨] بالقياس إلى تعقل هيئة أخرى، تكون، [أي][٩] تلك الهيئة أيضاً معقولة[١٠] بالقياس إلى تعقل[١١] الهيئة الأولى[١٢]، سواء كانت الهيئتان[١٣] «متخالفتين»، كالأبوة والبنوة، أو «متوافقتين» كالأخوة من الجانبين.

والحاصل: أن الاحتياج في التعقل[١٤] إذا كان من طرف ولم يكن[١٥] من طرف آخر لا يكون شيءٌ من الطرفين «إضافة»، كذا[١٦] حققه الأصفهاني.

---

(١) «م» بدون: (بعض).
(٢) هذه الجملة التي بين المعقوفتين مختلة في «أ»، وما أثبتناه من «ب + ج + خ + م». وهي في «أ»: (وهي: الهيئة الحاصلة للجسم بسبب بعض وبسبب نسبة بعض أجزائه)
(٣) «م»: (من).
(٤) «ب + م»: (الخارجية).
(٥) «م»: (اختلف).
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٧) «م» هكذا: (وهي أن تكون ماهيتها...).
(٨) «ب»: (مقولة).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».
(١٠) «ب»: (مقولة).
(١١) «م» بدون: (هيئة أخرى، تكون، أي تلك الهيئة أيضاً معقولة بالقياس إلى تعقل).
(١٢) «م» بدون: (الأولى).
(١٣) «خ»: (الهيآت).
(١٤) «أ»: (العقل).
(١٥) «م» بدون: (من طرف ولم يكن).
(١٦) «ب + م»: (هكذا).

و[المِلك]: وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل[1] بانتقاله، كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص.

و[الفعل]: وهو التأثير في الشيء[2] كقطع القاطع ما دام قاطعاً.

و[الانفعال]: [و][3] هو كون الشيء متأثراً عن غيره، كانقطاع المنقطع ما دام منقطعاً.

قال في «المواقف»: قيل «الوحدة» و«النقطة» خارجتان عن المقولات التسع؛ فبطل الحصر.

فقالوا: لا نسلم أنهما عرضان، إذ لا وجود لهما في الخارج، ولو سُلِّمَ فهما ليسا بجنسين لما تحتهما؛ إذ يجوز أن يكونا مقولين على ما تحتهما قولا عرضياً، والحصر المذكور للأعراض المندرجة تحت جنس.

قال في شرح «المواقف»: إن الجواهر كلها مقولة واحدة.

يعني: أن الجوهر[4] جنس عال لجميع الجواهر، فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً.

---

(١) «م»: (تنقل).

(٢) «ج +خ + م»: (شيء).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م»: (الجواهر).

المبحث الثاني

في امتناع انتقال الأعراض من محلٍّ إلى محلٍّ آخر

وذلك مما أجمع علية جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة.

فإن قلت: هذا إنكار للحس؛ فإن رائحة التفاح تنتقل[١] منه إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل[٢] من النار إلى ما يماسها.

فالجواب: أن الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للأول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسة، وعند الفلاسفة: العقلُ الفعال يفيض ذلك الشخص الآخر[٣] على المحل[٤] الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة و[٥]المماسة، كذا في «المواقف»[٦].

---

(١) «م»: (ينتقل).

(٢) «م»: (ينتقل).

(٣) «أ»: (آخر)، وما أثبتناه من «ج».

(٤) «ب»: (المحل).

(٥) «ب + م»: (أو).

(٦) في «ب» بدون قوله (كذا في «المواقف).

المبحث الثالث

لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين، ويجوز عند الفلاسفة، فـ «السرعة[١]» قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة، وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم.

استدل المتكلمون بأن معنى قيام الشيء بالمحلِّ أنه تابع للمحلِّ في التحيز، فالمحلُّ يجب أن يكون متحيزاً بالذات[٢] ليصح كون الشيء تابعاً له في التحيز، والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر.

واعترض عليه: بأنا لا نسلم أن معنى «القيامِ»: التبعيةُ في التحيز، بل معنى «قيامِ الشيءِ بغيرِه» هو: الاختصاصُ الناعتُ، وهو أن يختص[٣] ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الأول نعتاً للثاني، فإن صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، فـ «الاختصاص الناعت» أعم من «التبعية في التحيز».

ولو سُلِّمَ أن معنى قيامِ الشيءِ بغيرِهِ هو: التبعيةُ في التحيز، فلا نسلِّمُ أنه يجب أن يكون المحلُّ متحيزاً بالذات لجواز أن يكون تحيز المحل تبعاً[٤] لتحيز محل آخر وهو الجوهر.

---

(١) «م»: (والسرعة).
(٢) هذه العبارة في «م» هكذا: (... في التحيز، فيجب أن يكون المتبوع متحيزاً بالذات....).
(٣) «م»: (تختص).
(٤) «أ»: (تابعا).

المبحث الرابع

ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، والأعراض[١] جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد، و[٢]ينقضي واحد منهما ويتجدد آخر مثله.

ووافقهم على ذلك النظام[٣] والكعبي

---

(١) «ب + خ + م»: (فالأعراض) وبدون (و) قبلها.

(٢) «ب» بدون (و).

(٣) النظام: قال الصفدي في «الوافي بالوفيات»: (٦/ ١٢): إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، المعروف بالنظام، بالظاء المعجمة المشددة. قالت المعتزلة: إنما لقب بذلك لحسن كلامه نظماً ونثراً. وقال غيرهم: إنما سمي بذلك لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ويبيعها. وكان ابن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة. وكان إبراهيم هذا شديد الذكاء، حكي أنه أتى أبو الهذيل العلاف إلى صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد التحرق عليه، ومعه النظام وهو حدث، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لتحرقك وجها؛ إذ كان الناس عندك كالزرع. فقال: أنا أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: وما هو؟ قال: كتاب وضعته، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم فيما كان أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه كان. فقال النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، أو أنه عاش وقرأ هذا الكتاب ولم يمت إلا بعد ذلك. فبهت صالح وحصر. وإليه تنسب الطائفة النظامية، ووافق المعتزلة في مسائلهم، وانفرد عنهم بمسائل أخرى، منها أنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وما أحسن قول ابن سناء الملك:

ولو عاين النظام جوهر ثغرها ... لما شك فيه أنه الجوهر الفرد

ولما ألزم النظام مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى وهي متناهية، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى: أحدث القول بـ «الطفرة»، وقال: تقطع النملة بعض الصخرة بالمشي وبعضها بالطفرة. واستدل على ذلك بأدلة كثيرة مذكورة في كتب الأصول، منها: أنا لو فرضنا بئراً طولها مئة ذراع وفي وسطها خشبة معترضة ثابتة، وفي الخشبة حبل مشدود من الخشبة إلى الماء يكون طول الحبل خمسين ذراعا، وفي رأس الحبل دلو مربوط، فإذا ألقي من رأس البئر إلى الخشبة المذكورة حبل طوله خمسين ذراعا في رأسه علاق فجر به الحبل المشدود بالخشبة: فإن الدلو يصعد إلى رأس البئر بالحبل الأعلى الذي فيه العلاق وطوله خمسين ذراعا، ويقطع مئة ذراع في زمان واحد، وليس ذلك إلا أن البعض انقطع بالطفرة. فضرب المثل بهذه المسألة فقيل: طفرة النظام؛ فإنها ضُحْكة النظام.

وقد أجاب الأصحاب عن هذه المسألة بأن الطفرة قطع مسافة قطعاً، ولكن الفرق بين المشي والطفرة راجع إلى بطء

(١) من قدماء المعتزلة.

وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات.

استدل «الشيخ» بأن «البقاء» عرض فلا يقوم بالعرض.

وأجيب عنه: بمنع عرضية البقاء، فإنه أمر عدمي، وبمنع(٢) استحالة قيام العرض بالعرض.

وسرعة.

ومنها: أنه قال: إن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت، وإن الألوان والطعوم والروائح أجسام.

ومنها: ميله إلى الرفض، ووقوعه في أكابر الصحابة -رضي الله عنهم- وقال: نص النبي -صلى الله عليه سلم- على أن الإمام عليٌّ، وعينه، وعرفت الصحابة ذلك، ولكن كتمه عمر لأجل أبي بكر، رضي الله عنهما. وقال إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت المحسن من بطنها! ووقع في جميع الصحابة فيما حكموا فيه بالاجتهاد، فقال: لا يخلوا إما أن جهلوا: فلا يحل لهم أو أنهم أرادوا أن يكونوا أرباب مذاهب: فهو نفاق. وعنده الجاهل بأحكام الدين كافر، والمنافق فاسق أو كافر، وكلاهما يوجب الخلود في النار.

نعوذ بالله من هوى مضل، وعقل يؤدي إلى التدين بهذه العقائد الفاسدة. وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب «البراهمة» الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفا من السيف؛ فكفر معظم العلماء وكفره جماعة من المعتزلة حتى أبو الهذيل والإسكافي وجعفر بن حرب كل منهم صنف كتابا في تكفيره، وكان مع ذلك فاسق مدمنا على الخمور، وكان آخر كلامه أن القدح كان في يده وهو سكران، فقال وهو في عليّة له يشرب فيها:

أشرب على طرب وقل لمهدِّدٍ هون عليك يكون ما هو كائن

فلما فرغ من كلامه سقط من العلية فمات من ساعته في سنة ثلاثين ومائتين تقريبا اهـ [الصفدي في «الوافي بالوفيات»: (٦/ ١٢)]: انظر مصباح الأرواح بتحقيق استاذنا سعيد فودة حفظه الله تعالى ص١٢٣. والنظام ابن أخت أبي الهذيل وعنه أخذ الاعتزال. وهو شيخ الجاحظ.

(١) الكعبي المتكلم: هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلْخي الكعبي المتكلم، نسبة إلى بني كعب، وهو أحد مشايخ المعتزلة، وتنسب إليه «الكعبية» منهم، قال ابن خلكان: كان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، من ذلك أنه كان يزعم أن أفعال الله تقع بلا اختيار منه ولا مسيئة. قلت: وقد خالف الكعبي نص القرآن في غير ما موضع....إلخ اهـ [ابن كثير: ١١/ ٧٨١] في وفيات سنة: (٣١٧هـ). قال في التبصير في الدين ص٥٢: وكان يدعى في كل علم ولم يكن خلص إلى خلاصة شيء من العلوم، بل كان متحليا بطرف من كل شيء كان يدعى فيه شيئا من العلوم، وخالف قدرية البصرة في أشياء، منها ....إلخ اهـ وعدها فالتراجع ثمة.

(٢) «أ»: (يمتنع)، وما أثبتناه من «ب + خ». «م» هكذا: (وبمنع قيام استحالة العرض بالعرض).

المبحث الخامس

في امتناع قيام العرض الواحد[١] بمحلين

اعلم أن قيام العرض [الواحد][٢] بالشخص بمحلين له ثلاثة معان:

الأول: أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر. وبطلانه بديهي، إذ نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر.

قال في «المواقف»: ولم نجد له مخالفاً إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات، جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة وغيرهما[٣] من الإضافات المشابهة[٤] بالطرفين، والحق أن هنا قربين وجوارين وأخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية، فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص بما[٥] قام بالآخر وإن اتحدا نوعاً.

الثاني[٦]: وهو الذي لا نزاع في جوازه، أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلًا للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها[٧] محلًا واحداً لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع

---

(١) «م» بدون: (الواحد).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (غيرها).

(٤) «ب + م»: (المتشابهة).

(٥) «ب + م»: (لما).

(٦) «م»: (والثاني).

(٧) «ج»: (باجتماعهما)

حالَّاً في المجموع، ولعل مثاله[١]: الهيئة السريرية[٢] [القائمة بالسرير][٣] المنقسم إلى قطع الخشب، والحياة[٤] القائمة بالأعضاء، إن قيل بقبول الحياة الانقسام.

الثالث: أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم إلى أجزاء صارت باجتماعها محلاً واحداً، وهو[٥] مختلف فيه، جوزه الفلاسفة كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة[٦]، والتثليث القائم بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيط[٧] بسطح واحد. والحياة القائمة ببنيةٍ متجزئةٍ إلى أعضاء.

ولعل من لم يجوز هذا القسم[٨] يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليخرجا من العرض، ويمنع عدم قبول الحياة الانقسام ليخرج المثال عن محل النزاع، أي: عن القسم الثالث، ويدخل في الثاني.

---

(١) «م»: (مثله).

(٢) «م»: (السريرة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

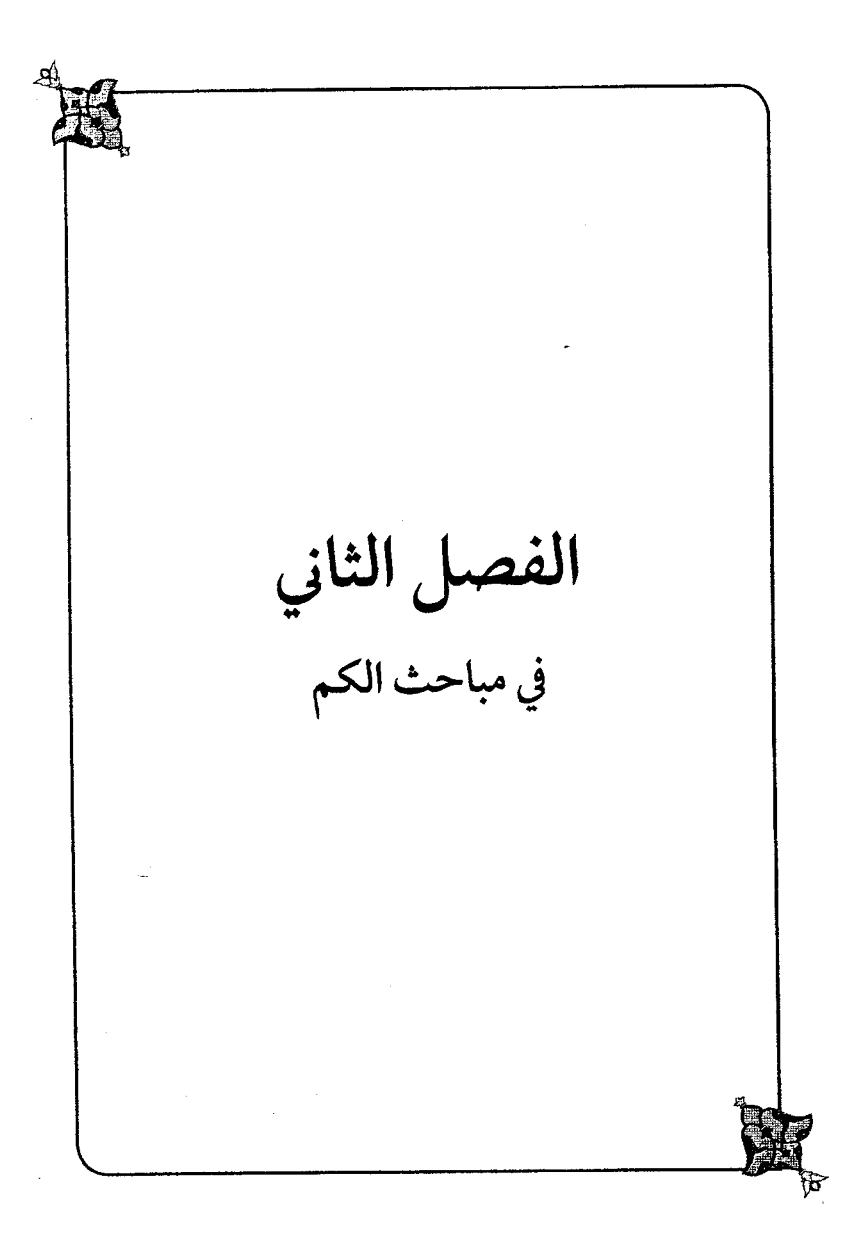
(٤) مرسومة في «خ» هكذا: (الحيوة)، وكذا يرسمها فيما يأتي.

(٥) «أ»: (وله)، وهو خطأ، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: •بمجموع القوة).

(٧) «أ»: (المحيط)، وما أثبتناه من «ب + ج+ خ».

(٨) «ب»: (التقسيم).



الفصل الثاني

في مباحث الكم

المبحث الأول[١]

في أقسام الكم

«الكم»: إما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد، وهو: «الكم المنفصل»، ويُسمى العدد.

والمراد بـ «الحد المشترك»، ما يكون[٢] نسبته إلى الجزأين واحدة، كالنقطة، بالقياس[٣] إلى جزأي[٤] الخط، فإنها إنِ اعتُبرت نهايةً لأحدِ الجزأين يُمكن اعتبارُها نهايةً للجزء الآخر أيضاً، وإنْ اعتُبرتْ بدايةً له يُمكن اعتبارُها بدايةً للآخر أيضاً. و«الحد المشترك» يجب كونه مخالفاً بالنوع لما هو حدٌ له.

وإما أن ينقسم إلى أجزاء تشترك في حدٍ واحدٍ، وهو «الكم المتصل»، وهو: إن لم يكن «قارَّ الذاتِ»، فهو: «الزمان». وإن كان «قار الذات»، فهو: «المقدار».

ثم «المقدار»: إن انقسم في جهة واحدة، فهو: «الخط». وإن انقسم في جهتين، فهو: «السطح». وإن انقسم في الجهات الثلاث، فهو: «الجسم التعليمي»، ويسمى «الثخن» [أيضا][٥]، وهو: حشو ما بين السطوح.

فالجسم التعليمي: عرضٌ قائمٌ بالجسم الطبيعي.

والسطح: قائمٌ بالجسم التعليمي، ونهايةٌ له.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج». «أ + خ»: (الفصل الثاني في أقسام الكم). «م»: الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة [مباحث] المبحث الأول في أقسام الكم).

(٢) «ب»: (تكون).

(٣) «م» : (بالنسبة)، ومكتوب تحتها: (بالقياس).

(٤) «خ»: (جزئي).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

والخط: قائمٌ بالسطح، ونهايةٌ له.

والنقطة: قائمةٌ بالخط، ونهايةٌ له.

ثم إن «الحد المشترك»:

بين جزئي الزمان هو: «الآن».

وبين جزئي الخط هو : «النقطة».

وبين جزئي السطح هو: «الخط».

وبين جزئي الجسم التعليمي هو: «السطح».

ثم إن[١] «الثخن»: إن اعتبرته نزولًا فـَ «عمق»، وبهذا الاعتبار يقال: عمق البئر. وإن اعتبرته صعوداً فـ «سمك»، وبهذا الاعتبار يقال: سمك المنارة.

وقد يطلق «الطول» على البعد المفروض أولاً، و«العرض» على البعد المفروض ثانياً مقاطعا للأول، و«العمق» هو البعد المفروض ثالثاً مقاطعاً لكل واحد من الأولين.

وقد يقال: «الطول» أيضاً للامتداد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى ذنبها.

ويقال: «العرض» للامتداد الآخذ من يمين الإنسان أو ذوات الأربع إلى شماله.

ويقال: «العمق» للامتداد الآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض.

وقد يقال: «الطول» للامتداد الواحد، وهو «الخط»، ولا يشترط فيه كونه[٢] مفروضاً أولاً، وبهذا المعنى قيل إن كل «خط» فهو في نفسه طويل، أي: له بعد واحد.

---

(١) «م»: بدون: (إن).

(٢) «م»: (لونه).

ويقال: «العرض» لما له امتدادان، وهو «السطح»، وبهذا المعنى قيل: إن كل «سطح» فهو في نفسه «عريض».

ويقال: «العمق» للثخن، وهو حشو ما بين السطوح، أعني: «الجسم التعليمي»، وبهذا المعنى قيل: أن كل جسم فهو في نفسه «عميق».

وقد يقال: «الطول» لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح، وهذا هو المشهور بين الجمهور.

ويقال: «العرض» لأَقْصَرِهِمَا، كذا في «المواقف» و«شرحه».

المبحث الثاني

الكم: إما كم بالذات، وهو ما يكون كماً في نفسه، كما ذكر وبين أقسامه، وهو عرض البتة[١].

وإما كم بالعرض، وهو ما[٢] عرض له «الكمية» بواسطة الكم بالذات. ثم الكم بالعرض: إما «جسم» أو «كيف» أو «غير ذلك».ولعل معنى عروض الكمية عروض قبول الانقسام.

وأقسام الكم بالعرض أربعة:

القسم الأول: ما هو محل «الكم بالذات»، وهو ضربان:

الضرب الأول: محل «الكم المتصل»، كالجسم الواحد، فإنه محل «الجسم التعليمي».

والضرب الثاني: محل «الكم المنفصل»، كالجسم المتعدد، فإنه محل «العدد»[٣].

فـ «الجسم» في الضرب الأول: كمٌ متصلٌ بالعرض، وفي الضرب الثاني: كمٌ منفصلٌ بالعرض.

القسم الثاني: [في][٤] ما هو حالٌّ في «كمٍّ بالذات»، كالضوء القائم بالسطح، فإن الضوء من قبيل الكيف، لكنه «كم متصل بالعرض»، كذا في شرح «المواقف».

ولعله ضربان أيضاً:

---

(١) «ب + ج»: (البنية).

(٢) «م» بدون: (ما).

(٣) «م»: (المتعدد).

(٤) ما بين المعقوفتين من: «أ»

الضرب الأول: ما هو حالٌّ في كم متصل كما ذكر.

والضرب الثاني: ما هو حالٌّ[١] في كم منفصل، كالإمكان القائم بالعدد، على القول بوجود الإمكان.

القسم الثالث: ما هو حالٌّ[٢] في محل الكم، وهو ضربان:

الضرب الأول: ما هو حالٌّ[٣] في محل الكم المتصل.

والضرب الثاني: ما هو حالٌّ[٤] في محل الكم المنفصل.

[و][٥] مثالهما على ما في شرح «المواقف»، كالسواد، فإنه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما[٦] الجسم، وإن اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل الذي هو العدد[٧] متحدين في المحل، فالسواد في نفسه من قبيل الكيف، لكنه على الأول كم متصل بالعرض، أي: بواسطة المقدار الحالّ معه في الجسم، وعلى الثاني منفصل بالعرض، أي: بواسطة العدد والحال معه في الجسم [المتعدد][٨].

القسم[٩] الرابع: من أقسام الكم بالعرض ما هو متعلق لما يعرض له الكم بالذات[١٠]، كالقوة الفلكية التي[١١] هي مبدأ لحركات الفلك، والحركات ليست كمًّا بالذات لأنها من قبيل الأعراض النسبية، بل هي هنا كمٌّ متصل بالعرض لانطباقه

---

(١) «أ»: (هو ما حل).

(٢) «أ»: (هو ما حل).

(٣) «أ»: (هو ما حل).

(٤) «أ»: (هو ما حل)، ما أثبتناه في هذه المواضع من «ب + ج + خ».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٦) «م»: (محلها).

(٧) «ب»: (الحدد)، وهو خطأ.

(٨) ما بين المعقوفتين من «م».

(٩) «م»: (والقسم).

(١٠) «م» بدون: (بالذات).

(١١) «ب + ج» بدون (التي).

على الزمان و[١]العدد، فيعرض للحركة الكمية المتصلة و[٢]المنفصلة متناهياً أو غير متناه بحسب تناهي الزمان والعدد وعدم تناهيهما، ثم يعرض[٣] تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة، ولذلك يقال للقوة أنها متناهية أو غير متناهية[٤]، ومعنى تعلق القوة بالحركة[٥] كونها مبدأ[٦] لها.

وهو ضربان:

الضرب الأول: ما هو متعلق معروض الكم المتصل، كالقوة الفلكية، فإنها عند الفلاسفة مبدأ[٧] حركات غير متناهية بحسب الزمان.

قال في شرح «المواقف»: في المقصد التاسع من مقاصد «الأين»: الحركة ليست كماً بالذات، فإنها من المقولات النسبية[٨] لا من مقولة الكم، بل هي كم بالعرض. وقال في موضع آخر: الحركة منطبقة على الزمان فكأنها، أي: الحركة، محل له.

أقول[٩]: فـ«الزمان» كم متصل بالذات، و«الحركة» كم متصل بالعرض لانطباقها على الكم المتصل بالذات، فالقوة التي هي مبدأ[١٠] الحركة كم متصل بالعرض أيضاً لتعلقها لآثارها التي هي الحركات.

والحاصل: أن القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات، وهي أيضاً كم

---

(١) «ب»: (أو).

(٢) «ب + م»: (أو).

(٣) «ب + م»: (تعرض).

(٤) «م» بدون: (أو غير متناهية).

(٥) «أ + خ + م»: (للحركة)، وما أثبتناه من «ج».

(٦) «خ»: (مبداء).

(٧) «خ»: (مبداء).

(٨) «م»: (النسبة).

(٩) «ب + ج» بدون (أقول).

(١٠) «خ»: (مبداء).

بواسطة ما تنطبق عليه[١] من الزمان، فالقوة كم بواسطتين.

الضرب الثاني: ما هو متعلق معروض الكم المنفصل، وذلك كالقوة الفلكية أيضاً، فإن الحركات التي هي[٢] آثارها إذا اعتبرت متعددة بأن اعتبر كل دورة ـ مثلا ـ حركة واحدة تكون تلك القوة متعلقاً بعروض الكم المنفصل، فيكون[٣] كما منفصلا بالعرض.

اعلم أن كون الحركات آثار القوة إنما هو على اعتقاد الفلاسفة الضالة[٤]، وأما عندنا فجميع[٥] الأشياء مستندة إلى الله تعالى ابتداء، أي: بلا واسطة.

وقال في شرح «المواقف»: وقد يكون الشيء كماً متصلاً بالذات وكماً متصلاً[٦] بالعرض، كالزمان، فإنه كم متصل بالذات لأن أجزاءه تتلاقى[٧] على حد مشترك، وهو «الآن»، ومنطبق[٨] على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم متصل بالذات، فيكون كماً متصلاً بالعرض أيضاً.

---

(١) «أ + خ»: (تنطبقه)، وما أثبتناه من «ج». «م»: (ينطبقه من) بدون: (عليه).
(٢) «م»بدون: (هي).
(٣) «م»: (فتكون).
(٤) «ب + ج» بدون (الضالة).
(٥) «م»: (جميع).
(٦) «م»: (منفصلا).
(٧) «م»: (يتلاقى).
(٨) «ب + ج»: (تنطبق).

المبحث الثالث

في عدمية هذه الكميات

أعني: «العدد» و«المقادير» التي هي «الخط» و«السطح» و«الجسم التعليمي».

قال المتكلمون: «العدد» لا وجود له في الخارج لتركبه من الوَحَدَاتِ التي هي «اعتبارات عقلية».

وأما «المقادير» التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط، فالمتكلمون أنكروها[١] أيضاً، بمعنى: أنها ليست بـ«موجودات زائدة» على الجسم؛ إذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهريين[٢]، جزأين[٣] للجسم كما سيأتي، وإنما أنكروها بذلك المعنى لأن الجسم عند[٤] المتكلمين مركب من أجزاء لا تتجزأ[٥]، ولا اتصال بين الأجزاء عندهم إلا أنه لا يحس انفصالها[٦] لصغر المفاصل، فكيف يسلم عندهم أن في الجسم أمراً متصلاً[٧] في حد ذاته هو عرض حالٌّ في الجسم؛ إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة:

فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة، يسميه بعضهم: «خطاً جوهرياً»[٨].

---

(١) «أ + خ»: (أنكروه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٢) «م» هكذا: (...والسطح الجوهرين بين جزئين للجسم...).

(٣) «ب + ج» بدون (جزأين).

(٤) «ب»: (عندهم) وبدون: (المتكلمين).

(٥) «خ»: (تتجزى).

(٦) «م»: (انفعالها).

(٧) «م»: (منفصلا).

(٨) هذه العبارة في «م» هكذا: (فإذا انتظمت في سمت واحدة حصل لها أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى :

وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى: «سطحاً جوهرياً»[١].

وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى: «جسماً اتفاقا».

و«الخط» جزء من السطح، و«السطح» جزء من الجسم، فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه، وكلها من قبيل الجواهر، فلا وجود لـ«مقدارٍ» هو عرضٌ إما خط أو سطح أو جسم تعليمي، كما زعمت الفلاسفة، كذا في شرح «المواقف».

و«النقطة» عند المتكلمين عبارة عن: الجوهر[٢] الفرد، كما صرح به السيد الشريف[٣] في «حاشية» الأصفهاني[٤].

والفلاسفة لما أبطلوا الجزءَ الذي لا يتجزأ قالوا باتصال الجسم في الحقيقة، فأثبتوا تلك المقادير العرضية .

«سطحا جوهرياً»).

(١) «م» بدون: (وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى: «سطحاً جوهرياً»).

(٢) «م»: (الجواهر).

(٣) «م»: (سيد المحققين).

(٤) «ب» بدون: (كما صرح به السيد الشريف في «حاشية» الأصفهاني).

المبحث الرابع

في الزمان

أنكر المتكلمون وجود «الزمان» الذي هو: الكم المتصل الغير القار، وقالوا: إنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج.

وذهب[١] الفلاسفة إلى أنه موجود في الخارج.

قال في شرح «المواقف»: مذهب الأشاعرة أن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالةً لإبهامه.

وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك[٢]، وأخرى ذاك[٣] بهذا، وإنما يتعاكس بحسَب ما هو متصور معلوم للمخاطب، فإذا قيل -مثلاً-: «متى جاء زيد»، يقال: عند طلوع الشمس، إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضراً لطلوع الشمس ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد، [كما دل عليه سؤاله][٤]، ثم إذا قال غيره: «متى طلعت[٥] الشمس»، يقال[٦]: حين جاء زيد، إن كان السائل مستحضراً[٧] لمجيء زيد دون طلوعها الذي سُئل عنه.

ثم إن الفلاسفة اختلفوا في «الزمان»:

---

(١) «م»: (ذهبت).

(٢) «م»: (بذلك).

(٣) «م»: (ذلك).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «ب + خ + م»: (طلع).

(٦) «م»: (فقال).

(٧) «م»: (... زيد لمن كان مستحضرا ...).

فقال بعضهم: إنه «جوهر مجرد»، أي: ليس بجسم ولا جسماني، ولا[1] يقبل العدم لذاته، فيكون واجباً لذاته[2]، وهذا أقبح كلمات[3] خرجت من أفواههم إن يقولون إلا كذبا.

وقال بعضهم: «الزمان» هو: الفلك الأعظم. وقال بعضهم: هو: حركة الفلك الأعظم. وقال بعضهم: هو مقدار تلك الحركة، وهو قول أرسطو ومتابعيه[4].

---

(١) «م»: (فلا).

(٢) «ج + م»: (بالذات).

(٣) «ب»: (كلمة).

(٤) «أ»: (متابعوه).

المبحث الخامس

في المكان

أورده المصنف في مباحث «الكم» لأنه من قبيل «الكم» عند من يقول إنه: «السطح الباطن».

اعلمْ أنَّ «المكانَ» أمر[1] موجودٌ في «نفس الأمر» اتفاقاً.

ثم إنه عند المتكلمين هو: البعد المجرد المفروض الممتد في جميع الجهات، أي: الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم ويملؤه[2] على سبيل التوهم.

قال قاضيمير[3] في بعض منهواته: ومذهب المتكلمين أنه: «لا شيء»، بمعنى:

---

(١) «أ» بدون:(أمر).

(٢) «خ + أ + ب + ج»: (يملأه).

(٣) «ب + خ» (القاضي مير).

القاضي مير: محب الله البهاري، نسبة إلى «بهار»: بكسر الموحدة وبالهاء والألف والراء، بلدة عظيمة في شرقي الغور، توفي سنة: (تسع عشرة ومائة وألف)، من مصنفاته: «سلم العلوم» و«مسلم الثبوت في أصول الفقه»، وتاريخ تأليفه الاسم والجوهر الفرد، وهي رسالة في مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ، والتصانيف الثلاثة مقبولة متداولة في تداريس العلماء، ذكره صاحب «سبحة المرجان»، وهو كتاب مؤلف في تاريخ الهند، ذكر فيه بعضا من علمائها، وأطنب في ترجمة الشيخ المذكور، و«سبحة المرجان» للمولى أزاد الهندي، اطلعت عليه وطالعته ووجدت في فوائد لم أرها في غيره، رحم الله مؤلفه، آمين. ونقل من التاريخ ترجمة مير زاهد، فقال: هو المولى مير محمد زاهد، توفي سنة: (إحدى ومائة وألف) له حاشية شرح المواقف، وحاشية شرح التهذيب للعلامة الدواني، وحاشية التصور والتصديق للمنلا قطب الدين الرازي، وحاشية شرح الهياكل اهـ قال العلامة المحقق العطار: وبحمد الله اطلعت على مؤلفات المذكور كلها وطالعت فيها ونقلت في هذا الحاشية من بعضها فلله الحمد والمنة. اهـ منه. [نقلت هذه الترجمة من آخر صفحة حاشية العلامة العطار على شرح الخبيصي لتهذيب التفتازاني في المنطق، هامش ص٢٦٢]. و«البهاري» هو تلميذ قطب الدين السهالوي،... وهو من محققي علماء الهند وفي رتبة عبد الحكيم ومير زاهد، وقد اعتنى بهذين الكتابين فضلاء الهند وعلماء ما وراء النهر غاية العناية ووضعوا عليهما الشروح والحواشي، وممن شرح سلم العلوم العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري اللكنوي الهندي المتوفى سنة خمس وعشرين بعد المائتين والألف، وصاحب سلم العلوم قريب التاريخ أيضا فإنه من علماء القرن الثاني عشر...].

أنه معدوم في الخارج، لا بمعنى: أنه معدوم في نفس الأمر.

فإن قلت: الظاهر من كلامهم أنه لا ثبوت للمكان إلا بمجرد التوهم، فيكون معدوماً في نفس الأمر، فمن أين عُلِمَ أن مرادهم بـ «اللاشيء» اللاشيءَ في الخارج دون نفس الأمر.

قلت: من أنهم لا يطلقون «الموجود» و«المعدوم» إلا على ما نسميه موجوداً خارجياً أو معدوماً خارجياً، انتهى.

أقول: وعلى هذا، فكون «المكان» [أمرا][1] موجوداً لا ينافي مذهب المتكلمين.

وعند أفلاطون هو: البعد الموجود في الخارج المجرد عن المادة الذي ينفذ فيه الجسم.

وعند أرسطوا هو: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعليه المتأخرون من الفلاسفة، كابن سينا والفارابي[2] وأتباعهما.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٢) الفارابي: [الملقب بـ (شيخ الفلسفة المسماة بالإسلامية)]: الحكيم، أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، التركي الفارابي المنطقي، أحد الأذكياء. له تصانيف مشهورة، من ابتغى الهدى منها، ضل وحار، منها تخرج ابن سينا، نسأل الله التوفيق. وقد أحكم أبو نصر العربية بالعراق، ولقي متى بن يونس صاحب المنطق، فأخذ عنه، وسار إلى حران، فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني. وسار إلى مصر، وسكن دمشق. فقيل: إنه دخل على الملك سيف الدولة بن حمدان وهو بزي الترك. وكان فيما يقال: يعرف سبعين لسانا، وكان والده من أمراء الأتراك، فجلس في صدر المجلس، وأخذ يناظر العلماء في فنون. فَعَلَا كلامُه، وبان فضلُه، وأنصتوا له. ثم إذا هو أبرع من يضرب بالعود، فأخرج عودا من خريطة، وشده، ولعب به، ففرح كل أهل المجلس، وضحكوا من الطرب. ثم غير الضرب، فنام كل من هناك حتى البواب فيما قيل. فقام وذهب. ويقال: إنه هو أول من اخترع القانون. وكان يحب الوحدة، ويصنف في المواضع النزهة، وقل ما يبيض منها. وكان يتزهد زهد الفلاسفة، ولا يحتفل بملبس ولا منزل. أجرى عليه ابن حمدان في كل يوم أربعة دراهم . ويقال: إنهم سألوه أأنت أعلم أو أرسطو؟ فقال: لو أدركته لكنت أكبر تلامذته. ولأبي نصر نظم جيد، وأدعية مليحة على اصطلاح الحكماء. ذكره أبو العباس بن أبي أصيبعة، وسرد أسامي مصنفاته وهي كثيرة منها: مقالة في إثبات الكيمياء. وسائر تواليفه في الرياضي والإلهي. وبدمشق كان موته في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاث مئة عن نحو من ثمانين سنة. وصلى عليه الملك سيف الدولة بن حمدان. وقبره بباب الصغير. [السير: ١٥/ ٤١٦].[وفيات الأعيان: ٥/ ١٥٣]: ابن صاعد القرطبي في كتاب:[طبقات الحكماء]. قال في البداية والنهاية: (١١/ ٢٤٠): «......وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة الأقدمين، فعليه إن

قال في شرح «المواقف»: لا[١] مزيد لاحتمالات «المكان» على الثلاثة، هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق، وأما «العامة» فإنهم يطلقون «لفظ» المكان على ما يمنع الشيء من النزول، فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به، حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس إلا القدر الذي يمنعه من النزول، وهو مقدار درهم من رأس القبة.

تتمة:

اعلم أن المتكلمين كما[٢] ذهبوا إلى أن «المكان» هو: البعد المجرد الموهوم الممتد في جميع الجهات، جوَّزوا خلوَّ[٣] ذلك البعدِ من الشاغل، وحقيقة «الخلاء» ذلك، فهم جوزوا «الخلاء»، واستدلوا[٤] عليه: بأنه لو رُفِعَ صفحةٌ ملساء عن مثلها دفعةً لخلا[٥] الوسطُ عن جميع الشواغل أولَ زمانِ الارتفاع.

ومنعه الفلاسفة القائلون بأن «المكان» هو: السطح.

وأما من قال بأن «المكان» هو: البعد المجرد الموجود، فإنهم وإن منعوا وجود بُعْدٍ موهوم خالٍ عن الشاغل، لكنهم[٦] اختلفوا، فبعضهم جوز[٧] وجودَ بُعْدٍ موجودٍ[٨] خالٍ عن الشاغل، وبعضهم لم يجوزه[٩]، فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في وجود

كان مات على ذلك «لعنة» رب العالمين. مات بدمشق فيما قاله ابن الأثير في «كامله»، ولم أر الحافظ ابن عساكر ذكره في «تاريخه» لنتنه وقباحته، فالله أعلم. اهـ

(١) «م»: (فلا).

(٢) «ب»: (لمَّا).

(٣) الشدة على الواو من «ب».

(٤) «م»: (فاستدلوا).

(٥) «م»: (لخلاء).

(٦) «أ»: (لكن).

(٧) «أ + م»: (جوزوا).

(٨) «م»: (موهوم).

(٩) «أ + خ + م»: (يجوزوه).

«الخلاء» [وهو البعد الخالي عن][1] من الشاغل، لكن يقول المتكلمون: ذلك[2] «البعد»: أمرٌ موهوم لا وجود له في الخارج، ويقول ذلك البعض من الفلاسفة: [إن ذلك البعد][3] أمر مجرد موجود في الخارج.

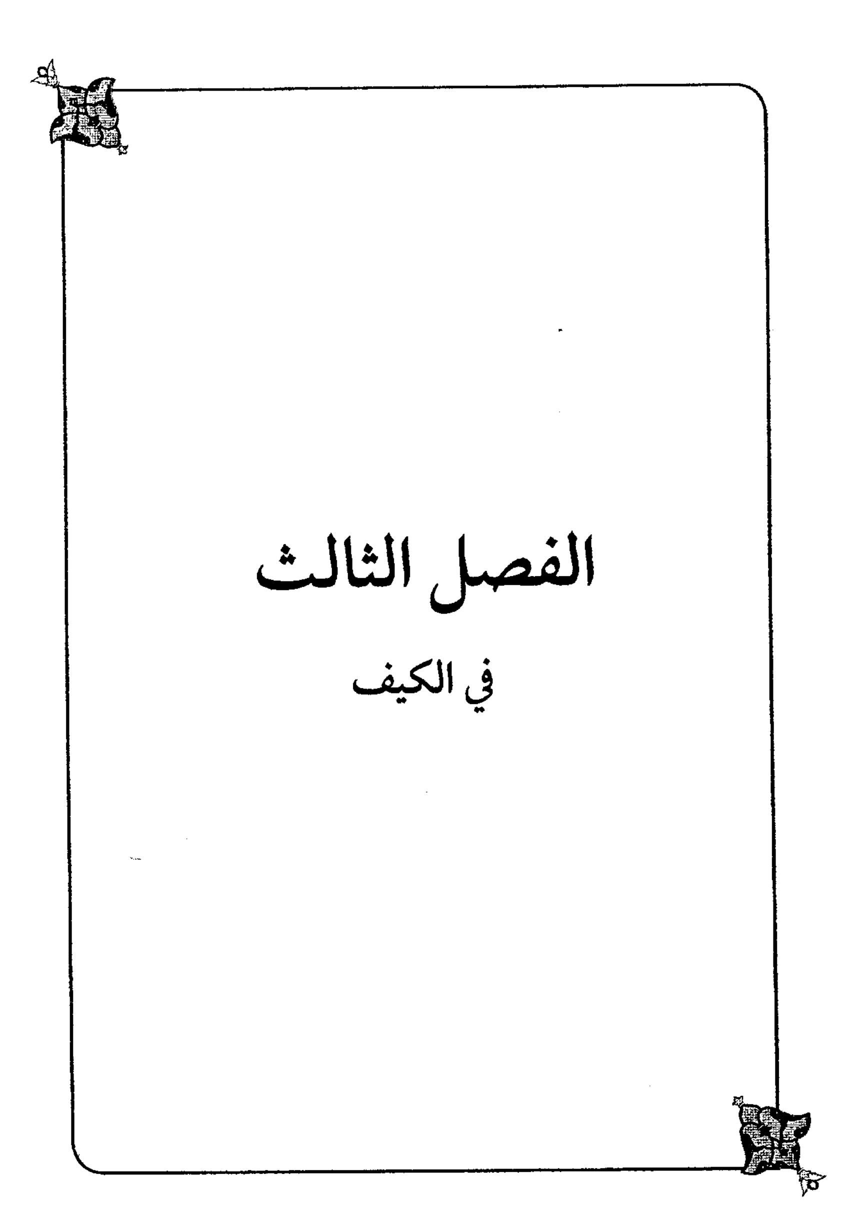
وبالجملة: إن الفلاسفة اتفقوا على امتناع «الخلاء»، بمعنى: البُعْدِ المفروض.

ثم إن النزاع المذكور إنما هو في «الخلاء داخل العالم»، وأما «الخلاء خارج العالم» فوجوده[4] متفق عليه، والنزاع في تسمية ذلك «الخلاء» بُعْدَاً:

فإنه عند الفلاسفة عدم محض ونفي صرف، يثبته الوهم ويقدره عند نفسه، و[5]لا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر، فحقه أن لا يسمى بُعداً و[6] لا خلاء أيضاً.

وعند المتكلمين هو: بعد موهوم، كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم، كذا في شرح «المواقف».

(١) ما بين المعقوفتين من «م»، وهي في «م» (عن)، وفي البقية (من).
(٢) «م»: (إن ذلك).
(٣) ما بين المعقوفتين من «م».
(٤) «م»: (موجودة).
(٥) «أ» بدون: (و).
(٦) «أ»: (أو)، وما أثبتناه من «ب».



الفصل الثالث

في الكيف

الاستقراء دل على انحصار[١] هذه المقولة في أقسام أربعة:

الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.

والكيفيات النفسانية.

والكيفيات المختصة بالكميات.

والكيفيات الاستعدادية.

وقد يعبر عن الأخير[٢] بـ «الاستعدادات».

الكيفيات المحسوسة[٣]

أما القسم الأول، أعني: [الكيفيات المحسوسة]، ففيه ستة مباحث:

---

(١) الانحصار ثلاثة: عقلي، وقطعي، واستقرائي.

أما [العقلي]، فهو: الذي إذا تصور العقلُ المقْسِمَ والأقسامَ لم يجوز قسماً آخر، كانحصار الأعداد في الفرد والزوج.

وأما [القطعي]، فهو: الذي إذا تصورهما لجوز قسماً آخر لكن وجد فيه دليل عقلي قاطع بقطع ما جوزه، كانحصار الكلمة في الأنواع الثلاثة.

وأما [الاستقرائي]، فهو: الذي إذا تصورهما لجوز قسماً آخر ولم يوجد دليل قاطع يقطع ما جوزه ولكن استقراء جميع أقسامه ولم يوجد خارجاً من أقسامه، كانحصار الإضافة المعنوية في الأقسام الثلاثة، إي: بمعنى «من» و«اللام» و«في». من هامش «خ + أ».

(٢) «م»: (الآخر).

(٣) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز هذا القسم.

القسم الأول «الكيفيات المحسوسة»:

المبحث الأول

في أقسامها

إن كانت «راسخة»، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سميت: «انفعاليات».

وإن كانت «غير راسخة»، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميت: «انفعالات».

سميت الأولى[١] بـ «الانفعاليات» لانفعال الحواس عنها[٢] عند الإحساس بها، وأما الثانية[٣]، فلشبهها[٤] بالانفعال في التجدد والتغير، نقل اسم الانفعال إليها[٥] للمشابهة.

ثم إن «الكيفيات المحسوسة» تنقسم أيضاً بانقسام الحواس الخمس الظاهرة إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: «الملموسات»، وهي عشرة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والخفة، والثقل، والصلابة، واللين، والملاسة، والخشونة.

ويسمى الأربع الأُوَلُ[٦] «كيفيات أُوَلُ» لتكيف البسائط العنصرية[٧] بها. أو

---

(١) «أ + خ»: (الأول)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «م» بدون: (عنها).

(٣) «أ + ج + خ»: (الثاني)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «م»: (فلشبها).

(٥) «أ + خ»: (إليه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٦) «ب + م»: (تسمى الأربع الأولى).

(٧) غير خالية عنها. الأصفهاني. من هامش «م».

لا[1] بتبعية البسائط بتكيف المركبات بها ثانيا.

القسم الثاني: المبصرات، وهي: الألوان والأضواء.

القسم الثالث: المسموعات، وهي: الأصوات والحروف.

القسم الرابع: المذوقات، وهي: الطعوم.

القسم الخامس: المشمومات، وهي: الروائح.

(١) هذه العبارة هي كذلك في «أ»، وفي «ب + م» هكذا: (... العنصرية بها أوّلا، وبتبعية البسائط ...).

المبحث الثاني

في تحقيق الملموسات

«الحرارة» و«البرودة» من أظهر المحسوسات وأبينها، وهما: كيفيتان فعليتان[١] تفعل الصورة بواسطتهما في مادة المجاور أفعالاً مثل التفريق والجمع.

و«الحرارة» تختص بتفريق الأجزاء المختلفة لطافة وكثافة، وجمع الأجزاء المتماثلة[٢]، من حيث أنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين[٣].

فالمركب من الأجسام المختلفة في اللطافة والكثافة، إذا أثرت الحرارة فيه، تصعَّد الألطف، فإن الألطف [فالألطف][٤] أقبل تصعيدا[٥]، كالهواء الذي هو أقبل من الأرض، والأقبل يتبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ، فتفرق الأجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التئامها، فينضم عند تفريق الأجزاء كل جزء إلى ما يشاكله[٦] بمقتضى طبعه، إلا إذا كان الالتئام بين الأجزاء شديدا، وعلى هذا فالنسبة[٧] بين اللطيف والكثيف أربعة أقسام[٨]:

الأول: أن يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال، فالحرارة حينئذ تفيد

---

(١) لعل المراد من «الصورة» الصورةَ النوعيةَ، والمراد من «فعلها في مادة» المجاور التفريق والجمع كما سيأتي. من هامش «أ».

(٢) «م»: (المماثلة).

(٣) «م»: (التثخين).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٥) «أ»: (تصعيد)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (يتشاكله).

(٧) «أ + خ»: (التشبيه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٨) «خ»: (أربعة أقسام) مكررة مرتين.

سيلانا ودورانا(١) من غير تفريق، كما في الذهب، فإن الالتئام لما كان شديداً لم تقو الحرارة على التفريق، فإذا مال اللطيف إلى التصعيد جذبه الكثيفُ إلى الانحدار، فيحدث سيلان ودوران.

والثاني: أن يكون الكثيف غالباً لا في الغاية، وتفيد(٢) الحرارة حينئذ تليينا، كالحديد.

والثالث: أن يكون الكثيف غالباً في الغاية، والحرارة(٣) حينئذ لا تفيد(٤) تليينا، كما في الحجارة المعدنية.

والرابع: أن يكون اللطيف أكثر من الكثيف، وتفيد(٥) الحرارة حينئذ تصعيداً بالكلية إنْ قويت، كالنفطة(٦).

أقول: لم(٧) يفرقوا عند غلبة اللطيف بين أن يكون غالباً لا في الغاية وبين أن يكون غالباً في الغاية.

ثم اعلم أن المحقق «الشريف» قال في «حاشية» الأصفهاني أن كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات إنما هو إذا أثرت(٨) الحرارة في الجسم المركب من الأجسام المختلفة لطافة وكثافة، [و](٩) أما إذا أثرت في الجسم البسيط، كالماء، فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات.

(١) «أ»: (دورا تاما).
(٢) «ب»: (فيفيد).
(٣) «ب»: (فالحرارة).
(٤) «م»: (لم تفد).
(٥) «ب»: (فتفيد).
(٦) هي هكذا في المطبوع ص123، وفي «ب + م»: (كالنفط). وفي «خ»: (كالنقطة).
(٧) «ج»: (ولم).
(٨) «م»: (أثر).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

أقول: وذلك لان الحرارة تجعل الماءَ هواءً بالتدريج، فإذا انقلب بعض أجزاء الماء هواءً فذلك الجزء قد تفرق عن[١] مماثله الذي هو الجزء الآخر الباقي من الماء واجتمع بمخالفه[٢] الذي هو الهواء.

ثم إنَّ الأشبه أن «الحرارة الغريزية»، أي: الطبيعية الحاصلة في بدن الحيوان، مغايرة «للحرارة النارية» في الحقيقة[٣]، لأن الحرارة النارية مُعْدِمَةٌ للحياة[٤]، والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة، وكذا «الحرارة الفائضة»[٥] عن الكواكب، كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة.

وعلله المحقق[٦] الشريف في «حاشية» الأصفهاني: بأن حرارة الشمس تؤثر في عين الأعشى، بخلاف حرارة النار.

وقيل: الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها، أي: شدتها، عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض. ثم إن «الحرارة» قد تحدث بالحركة، ودليله: التجربة.

وأما «البرودة» فهي كيفية من شأنها تفريق المتماثلات وجمع المختلفات على عكس الحرارة. ثم إن «البرودة» كيفية[٧] وجودية، بينها[٨] وبين الحرارة تضاد، لأنهما وجوديتان[٩] تتعاقبان على محل واحد، بينهما غاية الخلاف. وقيل: إن[١٠] البرودة عدم

---

(١) «م»: (من).
(٢) «م»: (بمخالف).
(٣) «م» بدون: (في الحقيقة).
(٤) «م»: (لأن حرارة النار معدمة الحياة).
(٥) «م»: (الفائضية).
(٦) «ب + م» بدون: (المحقق).
(٧) «م»: (الكيفية).
(٨) «ج»: (فيما بينها).
(٩) «ج»: (وجوديان).
(١٠) «ب» بدون: (إن).

الحرارة، وهو باطل.

و«الرطوبة» و«اليبوسة»: كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لأن تنفعل عن الغير، لأن «الرطوبة» كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال والانفصال، و«اليبوسة»: كيفية[١] تقتضي صعوبة ذلك.

ثم اعلم أن «الرطوبة» على قول الإمام هو[٢] البَلَّةُ المقتضيةُ لسهولةِ الالتصاقِ بالغيرِ والانفصالِ عنه، فالماءُ رطبٌ، والهواءُ ليس كذلك.

لا يقال: فيكون العسلُ أرطبَ مَن الماء لأنه ألصق من الماء؟!

لأنا نقول: إنه وإنْ كان ألصق، إلا أنه ينفصل بعسر، وسهولة الانفصال معتبر أيضاً في الرطوبة، والماء كذلك؛ فهو أرطب من العسل، كذا قال «الأصفهاني»[٣].

وذكر السيد[٤] الشريف في «حاشية» الأصفهاني: أن من[٥] الأجسام ما هو «رطب الجوهر»، كالماء، فإن «صورته النوعية» تقتضي كيفية الرطوبة في مادته.

ومنها ما هو «مبتل»، وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء، والتصق به، أو نفذ في جوفه أيضاً ولم يُفِدْهُ[٦] لِيْنَاً، وذلك الجوهر، أي: الماء، حينئذ، أي: حين الالتصاق والنفوذ، يسمى: بَلَّةً.

ومنها ما هو «منتقع»، وهو الذي نفذ في أعماق[٧] ذلك الجوهر وأفاده لينا.

ثم إن المصنف لما فسر «الرطوبة» بـ «البلة» نقلاً عن الإمام[٨]، اعترض عليه

---

(١) «م» بدون: (كيفية).
(٢) «ب»: (هي).
(٣) «ب» بدون: (كذا قال «الأصفهاني).
(٤) «ب» بدون: (السيد).
(٥) «ج»: (في).
(٦) «م»: (يفد).
(٧) «ب + م»: (أعماقه).
(٨) أي: فخر الدين الرازي، رضي الله عنه،

السيد «الشريف»: بأن الرطوبة قد تطلق[١] على البلة، والبلة هي الجوهر الجاري على سطوح الأجسام، والرطوبة بهذا المعنى جوهر، وقد تطلق[٢] على الكيفية الثابتة لجوهر الماء، والكلام هنا في الرطوبة التي بمعنى الكيفية، لأنها من الأعراض، لا في الرطوبة التي بمعنى البلة، لأنها من الجواهر[٣]، اللهم إلا أن تطلق[٤] البلة على تلك الكيفية، ولا نزاع في إطلاقات[٥] الألفاظ، إلا أن المشهور في استعمال «البلة» ما ذكرناه، انتهى[٦]، وحاصله أنه ينبغي أن يفسر الرطوبة [هنا][٧] بالكيفية.

ثم اعلم أن الرطوبة غير «السيلان»، لأن[٨] السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الأجسام بعضها حتى [لو وجد][٩] يوجد[١٠] ذلك في التراب كأنه سيَّال[١١] مع أنه ليس برطب[١٢].

تتمة:

قال السيد الشريف في «حاشية» الأصفهاني: «الانفعال» في هاتين[١٣] الكيفيتين، أي: الرطوبة واليبوسة، أظهر من «الفعل»، كما أن «الفعل» في الحرارة

---

(١) «م»: (يطلق).
(٢) «م»: (يطلق).
(٣) «أ + خ»: (الجوهر)، وما أثبتناه من «ب».
(٤) «أ + م»: (يطلق)، وما أثبتناه من «ج».
(٥) «م»: (إطلاق).
(٦) «أ»: (اهـ).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».
(٨) «م»: (فإن).
(٩) المثبت هنا من «ب + ج + خ ، وهي في «أ»: (حتى يوجد ذلك في التراب كأنه سيال). «م»: (حتى لو وجد ذلك...).
(١٠) «م» بدون: (يوجد).
(١١) «ب + ج + خ»: (كأن سيالا)، وما أثبتناه من «أ». «م»: (كان سيالا).
(١٢) «م»: (برطبة).
(١٣) «أ»: (هذين)، وما أثبتناه من «ب + ج».

والبرودة أظهر من «الانفعال»، وإن كانت الكل[١] «فاعلة» و«منفعلة»، ليحدث منها «المزاج»، انتهى. وسيجيء تفسير المزاج.

وأما «الخفة»، فهي: قوة يحس[٢] من محلها، وهو الجسم الخفيف[٣] كالهواء، مدافعة صاعدة من المركز إلى جانب المحيط في الزق المنفوخ المسكن في الماء.

وأما «الثقل»، فهي: قوة يحس[٤] من محلها بواسطتها مدافعة هابطة إلى المركز، كما يجده[٥] الإنسان من الحجر إذا أسكنه في الجو قسراً، فكل منهما مبدأ المدافعة لا نفس المدافعة.

ويسمي المتكلمون «الخفة» و«الثقل»: «اعتمادا»، والفلاسفة: «ميلا طبيعياً»، و«الميل» الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي، كالجسم الثقيل الحاصل في المركز، إذ لو وجد ذلك «الميل» فهو إما ميل عن الحيز الطبيعي إلى غيره[٦]، وهو باطل، (لأن الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه، وإما ميل إلى الحيز الطبيعي، وهو أيضاً باطل لامتناع طلب الحاصل)[٧].

قال السيد الشريف[٨] في «حاشية» الأصفهاني: هذا إنما يتم في الميل بمعنى المدافعة، لا بمعنى مبدأ المدافعة، إذ يجوز أن يكون في ذلك الجسم مبدأ المدافعة إلى الحيز الطبيعي، لكن لم توجد[٩] المدافعة بالفعل لعدم شرطها، وهو الخروج عن الحيز

---

(١) «م»: (وإن كانتا لكل).

(٢) «م»: (تحس).

(٣) «م»: (الحقيقة).

(٤) «م»: (تحس).

(٥) «م»: (تجد).

(٦) «م» بدون: (إلى غيره).

(٧) ما بين القوسين في «م» هكذا: (لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي، وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع أو ميل إلى الحيز الطبيعي أيضا باطل لامتناع طلب الحاصل).

(٨) «م»: (قال السيد قدس سره).

(٩) «م»: (يوجد).

الطبيعي.

ثم إن «الميل» بمعنى نفس «المدافعة»:

قد يكون «نفسانيا»: بأن يكون منبعثاً عن نفس جسم ذي إرادة، كاعتماد الإنسان على غيره بإرادته، ولعل المراد اعتماده على ما ليس بأسفل منه، إذ اعتماده على ما هو أسفل منه يوجد فيه الميل الطبيعي أيضاً، والمراد بيان[1] ما يوجد فيه ميل واحد.

وقد يكون «طبيعياً»: بأن يكون منبعثاً عن نفس [ذي][2] جسم غير ذي إرادة، كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء.

وقد يكون «قسرياً»: بأن يكون منبعثاً عن شيء خارج عن الجسم المائل، وذلك الشيء الخارج هو القاسر، كميل الحجر المُرمَى إلى فوق.

وقد يجتمع «الميلان» إلى جهة واحدة، كما في[3] الحجر المُرْمَى إلى أسفل، فإن[4] فيه ميلاً طبيعياً وقسريا، وكما في الإنسان النازل من الجبل بإرادته، فإن فيه ميلاً نفسانياً وطبيعياً.

وقد يجتمع الميلان إلى جهتين إن فسر[5] الميل بالقوة التي توجب المدافعة، لا بنفس المدافعة، كما في الحجر المرمى إلى فوق، فإن فيه قوة قسرية توجب المدافعة إلى الفوق، وقوة طبيعية توجب المدافعة إلى التحت، لكن لم يوجد[6] مقتضي القوة الثانية[7] لمنع القوة القسرية عنه.

---

(١) «أ»: (بأن). «خ»: (بهما)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٣) «أ» بدون: (في). .
(٤) «أ»: (فإنه).
(٥) «م»: (فسرنا).
(٦) «ب»: (توجد).
(٧) «ب»: (الثابتة).

والدليل على وجود القوة الطبيعية في الحجر المرمى إلى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء، واختلفا[1] في الصغر والكبر، لأن الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم مما في الحجر الصغير، والحال أن ذلك الميل إلى جهة غير جهة الميل القسري، فيكون[2] المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فيكون حركته أبطأ.

و«الصلابة»: ممانعة الغامز، [واللين عدم ممانعة الغامز][3]. وقيل: الصلابة: كيفية تقتضي عدم قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيَّال. قال في «الكشاف[4]»: قوام الشيء ما يقام الشيء به، كقولك هو ملاك الأمر لما يملك الأمر به، وإذا كان للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن موضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة. ثم عدم قبول الغمز وعدم التفرق إنها يكون بسبب اليبوسة.

و«اللين»: كيفية تقتضي[5] قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للجسم بها قوام

---

(١) «ب» هكذا: (... والبطء إذا اختلفا...).

(٢) «أ + ب + ج»: (فتكون).، وكذا فيما يأتي.

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) الكشاف: هو كتاب في التفسير مكتوب على طريقة أهل الاعتزال، واسمه الكامل: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، وهو للإمام الكبير أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ)، رحمه الله تعالى. وهو إمام في العربية كبير، وظف فيه نظريات عبد القاهر الجرجاني في البلاغة أيما توظيف، وقد حظي هذا التفسير بعناية العلماء الكبار من كل الفرق والمذاهب، وكتبوا عليه الكثير من الحواشي والتعليقات، فمن ذلك لعلماء أهل السنة حاشية السيد الشريف الجرجاني: (ط)، وحاشية الإمام المتمسك بحذافير قواعد أهل السنة السعد التفتازاني: (ط)، كما كتب عليه الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير الإسكندراني المالكي كتابه: «الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال». وعليه أيضا «تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات» للعالم محب الدين أفندي. وقد كتب على هذا التفسير الكثير من الدراسات المعاصرة ومن أمتعها وأفيدها ما كتبه صاحب النفس العربي القوي الدكتور محمد محمد أبو موسى، أستاذ ورئيس قسم البلاغة في الأزهر الشريف، وذلك من خلال كتابه القيم: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية»، وما كتبه الدكتور شوقي ضيف في كتابه «تاريخ البلاغة» عن تطبيق الزمخشري لنظريات عبد القاهر الجرجاني في تفسيره، وغيرها كثير.

(٥) «م»: (يقتضي).

سيال، فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يتفرق بسهولة[١]، وإنما يكون قبوله[٢] الغمز بسبب الرطوبة، وتماسكه بسبب اليبوسة، فتكون[٣] «الصلابة» و«اللين» حينئذ من الكيفيات الاستعدادية، [أي: يكونا[٤] استعدادين][٥] لقبول الغمز وعدم قبوله.

أقول: فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة.

و«الملاسة»: هو[٦] استواء وضع[٧] أجزاء الجسم.

و«الخشونة»: لاستواء وضع أجزاء الجسم بأن يكون بعضها أخفض وبعضها أرفع.

فعلى هذا «الملاسة» و«الخشونة» من مقولة «الوضع» إلا إذا فسرناها[٨] بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الأجزاء ولا استوائه، فحينئذ يكونان من مقولة «الكيف».

---

(١) «م»: (سهولة).

(٢) «ب + م»: (قبول).

(٣) «خ + م» (فيكون) والمثبت من «أ + ب + ج».

(٤) «خ»: (يكون).

(٥) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

(٦) «م»: (هي).

(٧) «أ»: (موضع).

(٨) «م»: (فسرناها).

المبحث الثالث

في تحقيق المبصرات

أما «الألوان» فأظهر المحسوسات ماهيَّةً وهِلِيَّةً[1]، أي: وجوداً.

قيل: لا حقيقة لشيء من «الألوان» أصلاً، و«البياض» يُتَخَيَّلُ من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جداً، كما في الثلج والبلور المسحوق، والسواد يُتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمقه.

أقول: لعل هذا القائل يقول: إنَّ أصلَ الألوانِ السوادُ والبياضُ فقط، فلذا لم يذكر غيرهما.

والحق، أن السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج، وأن ما جعله[2] ذلك القائل سبباً لتخيل السواد والبياض قد يكون سبباً لحدوثهما[3] في الخارج.

ثم إن المشهور أن أصل الألوان: السواد والبياض، وباقي الألوان يتركب منهما.

وقيل: أصل الألوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة.

وزعم ابنُ سينا أنَّ وجودَ الألوانِ مشروطٌ بالضوء، وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء.

---

(١) «ب»: (هيئة).

(٢) «م»: ـجعلها).

(٣) قوله: [لحدوثهما]، لعل المراد من حدوث السواد والبياض المتخيلين فتدبر. من هامش «أ».

واستُدِلَّ بعدمِ الإبصار بها في الظلمة.

واعتُرِضَ عليه: بأنه لِمَ لا يجوز أن يكونَ الضوءُ شرطَ إبصارِها؟

فرع: من الناس من توهم في «السواد الشديد» اجتماع سوادين، فيُجَوِّزُ اجتماعَ «المثلين»، وفي «السواد الضعيف» اجتماع سواد وبياض معاً في محل واحد، فيُجَوِّزُ اجتماعَ «الضدين» في محل واحد، لكن هذا باطل، بل السواد الشديد هو السواد الصِّرْفُ، وهو الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض وغيره من الألوان، والسواد[١] الضعيف هو الذي اختلط به أجزاء صغار تضاده، اختلاطاً لا يتميز في الحس بعضها عن بعض، وأما في نفس الأمر فالجزء السوادي في موضع غير موضع الجزء المضاد، فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد.

وأما[٢] «الأضواء»، فقيل: إنها أجسام شفافة تنفصل عن المضيء كالشمس.

و الحق، أنه عرض قائم بالمضيء، مُعِدٌّ لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله، كضوء الشمس، فإنه عرض قائم بها معد لحصول ضوء أخر[٣] مثله في الجسم المقابل للشمس[٤].

وقيل: الضوء: هو اللون، ومُنِعَ هذا[٥] بأن الضوء قد يُحَسُّ بدون اللون، كما في البلور إذا كان في الظلمة[٦]، فإنه يحس بضوئه دون اللون[٧].

ثم إن من الأضواء ما هو «ضوء أول»، وهو الضوء الحاصل في الجسم من

---

(١) «م» بدون: (السواد).

(٢) «أ»: (فأما).

(٣) «أ»: (آخذ).

(٤) هذه الفقرة في «م» هكذا: (و الحق، أنه عرض قائم بها، مُعِدٌّ لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس).

(٥) «م» بدون: (هذا).

(٦) «أ»: (الظلة).

(٧) «م» بدون: (دون اللون).

مقابلة[١] المضيء لذاته، كضوء وجه الأرض بعد طلوع الشمس، ويُسمى هذا الضوء «ضياء» إن قوي، و«شعاعاً»[٢] إن ضعف. ومنها ما هو «ضوء ثان»، وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة[٣] المضيء بالغير، كالضوء الحاصل على وجه الأرض وقت الإسفار وعقيب غروب الشمس، فإن وجه الأرض صار مضيئاً في هذين الوقتين بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس، وكضوء داخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس، وكالضوء الحاصل لوجه الأرض من مقابلة[٤] القمر، ونور القمر مستفاد من الشمس، ويسمى الضوء الثاني مطلقا[٥]: «نورا»، و«ظلّا» أيضاً إن حصل في الجسم من مقابلة الهواء الذي صار مضيئاً بالشمس.

[والضوء الذي يترقرق على الأجسام، أي: يتحرك كأنه يجيء ويذهب يسمى: «لمعاناً»][٦].

ثم إن «اللمعان»: إن كان ذاتياً يسمى: «شعاعاً»[٧]، كالشمس، فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي على «الضوء الضعيف» الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، وعلى «اللمعان الذاتي». وان لم يكن اللمعان ذاتياً يسمى: «بريقاً»، كما للمرآة إذا وضعت في مقابلة الشمس.

و«الظلمة»: عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء، فإن الشيء الذي

---

(١) «م»: (مقابلته).
(٢) «م»: (شعاء).
(٣) «م»: (مقابلته).
(٤) «م»: (مقابلته).
(٥) «م» بدون: (مطلقا).
(٦) هذه العبارة في «أ + خ» هكذا: (... مضيئا بالشمس يترقرق على الأجسام، أي: يتحرك كأنه يجيء ويذهب والضوء يسمى: «لمعاناً»)، والخطأ فيها ظاهر، وما أثبتناه بين المعقوفتين من «ب + ج + م».
(٧) «م»: (شعاء).

انتفى عنه الضوء صار مظلماً، فتكون[1] الظلمة عدم الملكة.

قيل: يخرج بقوله: [عما من شأنه الضوء]: المجردات، فإنها مع أنها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة؛ إذ ليس من شأنها الضوء.

وقيل: «الظلمة»: كيفية تمنع الإبصار، فالتقابل بينهما حينئذ تقابل التضاد.

(١) «خ + م»: (فيكون).

المبحث الرابع

في تحقيق المسموعات

وهي: الأصوات والحروف

«الصوت[١]» عند الفلاسفة: كيفية تعرض للهواء لتموجه الحاصل بإمساس أو تفريق عنيفيْن.

قال المصنف: المشهور[٢] أن السبب الأكثري للصوت تموج الهواء بقرع، أي: إمساس[٣] عنيف، أو قلع، أي: تفريق عنيف.

والمشهور أن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل[٤] للصوت إلى الصماخ، لأنا إذا رأينا من البعيد من يضرب بفأس[٥] على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت.

وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت إلى السامعة أن هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت [أيضا][٦] ويوصله إلى السامعة، بل إن ما يجاور[٧] ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً، وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ، فتدركه[٨] «السامعة»، وهي قوة مستودعة في

---

(١) «م»: (والصوت).
(٢) «م»: (والمشهور).
(٣) «أ»: (مساس).
(٤) «أ»: (الحاصل).
(٥) «ب + م»: (الفأس).
(٦) ما بين المعقوفتين من «م».
(٧) «ب»: (مجاورة).
(٨) «م»: (فيدركه).

العصب المفروش في مقعر الصماخ، وليس المراد من تكيف الهواء المجاور بالصوت أن الصوت ينتقل[١] من الهواء الآخر إليه، بل يفيض المبدأ في الهواء المجاور لاستعداده[٢] صوتاً يماثله، فلا يلزم انتقال العرض.

قال في شرح «المقاصد»: «الصوت» عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقلع كسائر الحوادث.

وكثيراً ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان إلا فيما يحتاج لزيادة البيان[٣]، و«الصوت» عندهم: كيفية يحدث[٤] في الهواء بسبب تموجه،... إلى آخر ما قال.

و«الحروف»: أصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الأصوات عن بعض آخر يشاركه في الثقل والخفة. وهذا التعريف[٥] هو ما رجحه «الأصفهاني» والسيد «الشريف».

و«الحروف» تنقسم إلى:

مصوّتة: وهي تسمى[٦] بالعربية حروف «المد واللين»، وهي: الألف والواو والياء، تسمى[٧] هذه الحروف بها لاقتضائها امتداد الصوت، لأن هذه الحروف تحصل بإشباع الحركات.

وإلى مصمتة: وهي ما عدا حروف المد واللين، تسمى[٨] بها لعدم اقتضائها

---

(١) «م»: (ينقل).
(٢) «م»: (للاستعداد).
(٣) «ب»: (بيان). «خ»: (إلا فيما يحتاج إلى زيادة البيان).
(٤) «ب + م»: (تحدث).
(٥) «/»: (وأما التعريف).
(٦) «أ»: (وهي بالعربية تسمى). «م»: (ويسمى).
(٧) «ب»: (سميت).
(٨) «ب»: (سميت).

امتداد الصوت[١].

قال السيد «الشريف»[٢]: صمت وأصمت بمعنىً، والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة، وتسمى هذه الحروف بالصوامت[٣] أيضاً.

والصداء، بالمد: صوت يحصل[٤] من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس.

---

(١) «م» بدون: (لأن هذه الحروف تحصل بإشباع الحركات. وإلى مصمتة: وهي ما عدا حروف المد واللين، تسمى بها لعدم اقتضائها امتداد الصوت).

(٢) «م»: (قال السيد قدس سره) بدون: (الشريف).

(٣) «م»: (الصوامتة).

(٤) «م»: (تحصل).

المبحث الخامس

في تحقيق الطعوم

وأصولها تسعة: المرارة[١]، والحرافة، والملوحة، والعفوصة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والتفاهة. ثم يحصل بسبب التركيبِ أنواعٌ لا تحصى. وانحصار الأصول في التسعة باعتبار «القابل» و«الفاعل»[٢].

و[٣]بيان ذلك: أن الطعم له جسم «قابل» له، وهو إما أن يكون: كثيفاً، أو لطيفاً، أو معتدلاً.

وله، أي: للطعم، «فاعل»، وهو[٤]: إما الحرارة، أو البرودة، أو المعتدل بينهما، فتفعل[٥] «الحرارةُ» في الجسم الكثيفِ «المرارةَ»، وفي اللطيفِ «الحرافةَ»، وفي المعتدلِ[٦] «الملوحةَ».

وتفعل[٧] «البرودةُ» في الكثيفِ «العفوصةَ»، وهو: طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه، وفي اللطيفِ «حموضةَ»[٨]، وفي المعتدلِ «قبضاً»، وهو: طعم[٩] يأخذ ظاهر اللسان فقط، ويفعل المعتدلُ في الكثيفِ «حلاوةً»، وفي اللطيفِ «دسومةً»، وفي

(١) ضد الحلاوة. من هامش «م».
(٢) «م» بدون: (والفاعل).
(٣) «م» بدون: (و).
(٤) «م»: (وهي).
(٥) «م»: (فيفعل).
(٦) أي الكيفية المعتدلة. من هامش «م».
(٧) «م»: (ويفعل).
(٨) «م»: (خموضة).
(٩) «م» بدون: (طعم).

المعتدلِ «تفاهةُ». و«التفه» يطلق على معنيين مختلفين:

أحدهما: ما لا طعم له حقيقة.

والثاني: ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا ينحل منه شيء يخالط[١] اللسان كالنحاس[٢].

و«التفاهة» بهذا المعنى الثاني هي التي عُدَّتْ من الطعم[٣] لا الأول، كذا في «الأصفهاني».

وههنا إشكال: وهو: أن «التفاهة» التي فعلها المعتدلُ في المعتدلِ: إن كانت بالمعنى الأول، فلا وجه لذكرها في بحث الطعم. وإن كانت بالمعنى الثاني، فهو فاسد؛ لأن مثل[٤] النحاس متصف بها مع أنه ليس بمعتدل، بل كثيف كما ذكر.

وقد يجتمع[٥] في الجسم الواحد طعمان أو[٦] أكثر، فيحس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة.

وأما[٧] اجتماع الطعمين[٨]، فكاجتماع «المرارة» و«القبض» في الخضض[٩] -بضم الضاد الأولى وفتحها- دواء[١٠]، وهو[١١] نوع من الأشنان، وكاجتماع[١٢]

---

(١) «ج»: (بمخالطة).

(٢) فلا يحس بطعمه. من هامش «م».

(٣) «ج»: (الطعوم).

(٤) «م» بدون: (مثل).

(٥) «م»: (ويجمع).

(٦) «ب»: (و).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «م»: (الطعمان).

(٩) ويسمى هذا الطعم البشاعة. من هامش «أ». «ج»: (الخضض).

(١٠) «ب» بدون: (بضم الضاد الأولى وفتحها _ دواء). هذه العبارة في «م» هكذا: (... فكاجتماع المرارة والقبض في الخضض ويسمى هذه الطعم البشاعة، والخضض بضم الضاض الأولى وفتحها دواء وهو نوع...).

(١١) «ب»: (والخضض نوع ...).

(١٢) «ب»: (اجتماع).

«المرارة» و«الملوحة» في السَبِخَة[١] -محركة ومسكنة[٢]-: أرض ذات نز[٣] وملح، ويسمى هذا الطعم[٤]: «الزعوقة»[٥] - بالقاف .

وأما اجتماع الأكثر، فكاجتماع «المرارة» و«الحرافة» و«القبض» في الباذنجان.

---

(١) قلت أرض سبخة أي ذات ملح ونز . من مختار الصحاح . من هامش «م»

(٢) «م»: (بحركة وسكنة).

(٣) قال في مختار الصحاح: «النز: بفتح النون وكسرها: ما تحلب من الأرض من الماء، وقد أنزت الأرض: صارت ذات نز». وقال: «...الزُّعَاقُ: الملح اهـ وفي هامش «م»: النز: بفتح النون وكسرها: ما يتحلب من الأرض من الماء. من مختار الصحاح.

(٤) «م»: (وهذه الطعوم).

(٥) «م»: (الغوقة).

المبحث السادس

في تحقيق المشمومات

وهي الروائح المدركة بالشم، ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة «الموافقة» للمزاج و«المخالفة» له.

فالروائح «الموافقة» للمزاج تسمى: «طيبة»، والروائح «المخالفة» للمزاج تسمى[١]: «منتنة».

وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها [اسم][٢]، فيقال: رائحة حلوة، ورائحة حامضة[٣]، باعتبار ما يقارنها من الطعوم.

وسبب الإحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة إلى الخيشوم.

وقيل: سبب الاحساس بالرائحة[٤] وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم.

وهو بعيد، فإن المسك اليسير كيفٌ يتحلل[٥] عنه أجزاء منتشرة[٦] في مواضع كثيرة، ويسمى ذلك «دهراً» طويلاً.

أقول: وعلى هذا لا تكون الرائحة من الأعراض.

---

(١) «ب» بدون: (للمزاج تسمى). «م»: (يسمى).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٣) «م»: (خامضة).

(٤) «ب» هكذا: (الإحساس بها).

(٥) «م»: (كيفية ينحل).

(٦) «ب + ج»: (تنتشر). «م»: (ينتشر عنه).

القسم الثاني: الكيفيات النفسانية[1]

وأما القسم الثاني: أعني: [الكيفيات النفسانية]، فهي: الحياة، والصحة، والمرض، والإدراك، وما يتوقف عليه الأفعال، كالقدرة والإرادة، فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة، سميت: «ملكة»، وما ليست براسخة، سميت: «حالاً».

وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث:

المبحث الأول

في الحياة

وهي: قوة تتبع «الاعتدال النوعي»، ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية، كقوة الحس والحركة والتصرف في الأغذية، كذا في شرح «المواقف».

والمراد بـ «الاعتدال النوعي» أن يكون لنوعٍ ما مزاجٌ هو أصلح الأمزجة بالنسبة إلى ذلك النوع.

قال في شرح «المقاصد» بعد بيان الاعتدال النوعي: ثم لكل صنف من ذلك النوع، ولكل شخص من ذلك الصنف، مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة إليه، ويُسمى الأول: «اعتدالاً نوعياً»، والثاني: «صنفياً»، والثالث: «شخصياً»، فإذا حصل في المركب اعتدالٌ يليق بنوع من أنواع الحيوان أفاض[2] عليه قوة الحياة، انتهى.

---

(١) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز بداية هذا القسم.

(٢) «ج + م»: (فاض).

و[١]ادعى ابنُ سينا أن الحياة مغايرة لقوتي[٢] الحس والحركة، وكذا لقوة[٣] التغذية، واستدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة بأن العضو المفلوج حي لأنه لو لم يكن حياً لتعفن[٤] وفسد، وليس بحساس ولا متحرك، فلو[٥] كانت[٦] الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب أن يكون العضو المفلوج حساساً ومتحركاً.

ومُنِعَ ذلك بأنَّ عدمَ الحسِّ والحركة بالفعلِ لا يستلزمُ عدمَ قوتِهما لجوازِ أنْ تُوجَدَ قوةُ الحسِّ والحركةِ ويَمْنَعُ عنِ[٧] الإحساسِ والحركةِ عائقٌ.

واستُدل على مغايرتها لقوة التغذية بأن العضو الذابل[٨] حي وليس بمغتذ[٩]، فلو كانت[١٠] الحياة عين قوة التغذية لوجب أن يكون العضو الذابل[١١] مغتذياً[١٢].

ومُنِعَ ذلك أيضاً بأن عدمَ التغذيةِ بالفعل لا يستلزم عدمَ قوتِها لجواز أن توجد قوتُها ويَمْنَعَ عن التغذيةِ عائقٌ.

أقول: المفهوم من قول المصنف: [ويفيض[١٣] عنها سائر القوى] أَنَّا نوافق

---

(١) «م» بدون: (و).
(٢) «م»: (لقوة).
(٣) «خ»: (القوة)، وما أثبتناه من : (أ + ب + ج).
(٤) «م»: (نقض).
(٥) «م»: (ولو).
(٦) «خ + م»: (كان)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».
(٧) «ج»: (من). «م» بدون: (عن).
(٨) «خ + أ»: (الزائل). «م»: (الزابل).
(٩) «م»: (بمتغذ).
(١٠) «خ + ج + ب + م»: (كان)، وما أثبتناه من «أ».
(١١) «خ + م»: (الزائل). «م»: (الزابل).
(١٢) «ج»: (متغذيا). «م»: (مغتذيا).
(١٣) «م»: (ويفيص).

لابن[١] سينا[٢] في دعوى التغايرِ وإنْ منعْنا دليلَه، وهكذا[٣] المفهوم مما قاله[٤] شارح «المواقف» حيث قال: وقد يُتوهم أن الحياة هي قوة الحس وقوة[الحركة][٥] الإرادية وقوة التغذية بعينها لا أنها قوة أخرى مستتبعة[٦] لهذه القوى كما ذكرناه، فلذلك[٧] قال ابن سينا دفعاً لهذا التوهم: إنها، أي: الحياة، [غير قوة الحس والحركة، و][٨] غير قوة التغذية و[٩]التنمية، انتهى. ثم ذكر شارحُ «المواقفِ» دليلَ ابنِ سينا على هذه الدعوى، وذكر المنعَ عليه.

وقد شرطت[١٠] الفلاسفةُ والمعتزلةُ الحياةَ بـ «البنيةِ» الصالحةِ، وخالفهم باقي المتكلمين، وقالوا: «البنية» ليست[١١] بشرط للحياة؛ إذ يجوز عندهم أن يخلق اللهُ تعالى الحياةَ في جزء لا يتجزأ.

ثم إن «البنية» عند الفلاسفة عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من تركيبها[١٢] «مزاج» هو شرط «الحياة»[١٣]. وعند المعتزلة: عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة[١٤] من أقل منها.

---

(١) «ب»: (ابن).
(٢) «م»: (أنا توافقنا ابن سينا).
(٣) «ب»: (وكذا).
(٤) «ج»: (قال).
(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٦) «م»: (مستنبعة).
(٧) «ج + م»: (فلذا).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٩) «م» بدون: (و).
(١٠) «م»: (شرط).
(١١) «م»: (ليس).
(١٢) «م»: (تركبها).
(١٣) «م»: (للحياة).
(١٤) «خ»: (الحيوان)، وما أثبتناه من « أ + ب + ج».

استدل الفلاسفةُ على اشتراط «البنية» بأن الحياة مشروطة باعتدال «المزاج» وبـ«الروح»، وهي[١] أجسام لطيفة تتولد من بخارية الأخلاط، تنبعث من التجويف الأيسر من القلب، سارية في عروق[٢] تنبت من القلب، وهذه العروق هي التي[٣] تسمى بـ«لشرايين»، واعتدال «المزاج» و[٤]«الروح» لا[٥] يتحققان بدون «البنية».
أقول[٦]: «الشرايين»[٧] هي العروق الضاربة على ما في القاموس[٨].

ولعل المتكلمين[٩] يمنعون اشتراط «الحياة» باعتدال المزاج وإن كانت عادته تعالى جارية بخلق الحياة مقارنة باعتدال المزاج.

و«الموت» عدم الحياة عما من شأنه الحياة، فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

قال «الأصفهاني»: والأولى أن يقال: عدم الحياة عما وجد فيه الحياة.

قال بعض الفضلاء في[١٠] وجه أولويته: إن في التفسير الأول مساهلة؛ إذ يلزم أن يكون «الجنين» قبل حلول الحياة فيه ميتاً، وليس كذلك.

وقيل: «الموت» كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقَ

---

(١) «ج»: (وهو).

(٢) العروق قسمان: ضوارب وهي الشرايين بكسر المعجمة وسكون الراء وتحتية ونباتها من القلب ومنفعتها ترويح القلب ونفض البخار عنه وغيرها أي غير الضوارب وهي أوردة جمع وريد ونباتها من الكبد ومنفعتها توزيع الدم. من شرح النقاية للإمام السيوطي. من علم التشريح. من هامش «م».

(٣) «م» بدون: (هي التي).

(٤) «ج» بدون: (و).

(٥) «أ»: (ولا).

(٦) «ب» بدون: (أقول).

(٧) «ج»: (والشرايين).

(٨) «ب» بدون»: (على ما في القاموس).

(٩) «م»: (المتكلمون).

(١٠) «م» بدون: (في).

ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ ﴾ [الملك:٢] والعدمُ لا يخلق لان الخلق إيجاد المعدوم.

ومُنِعَ بأن المعني بـ«الخلق»: التقدير، ولا يجب [حينئذ][1] كونُه وجودياً، لأن العدمي مُقَدَّرٌ أيضاً.

(١) ما بين ال٣معقوفتين من «ج + م».

المبحث الثاني

في الإدراكات

وهي:

إما أن تكون[١] «ظاهرة»، كإحساس المشاعر الخمس الظاهرة.

قال بعض الأفاضل: «المشاعر» هي القوى الدرَّاكة، جمعُ مِشعر ـ بفتح الميم و[٢]كسرها ـ أي: موضع الشعور أو آلته، انتهى.

و«المشاعرُ» الخمسُ[٣] الظاهرةُ هي: اللمس والبصر والسمع والشم والذوق.

وإما أن تكون[٤] «باطنة»، كالتعقل والتوهم والتخيل.

والأول: اسم لإدراك القوة العاقلة.

والثاني: اسم لأدراك القوة الواهمة.

والثالث: اسم لإدراك القوة الخيالية.

وسيجيء تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة قُبَيْلَ الإلهياتِ.

ثم إنَّ الإدراكات الباطنة تنقسم إلى «تصورات» و«تصديقات».

و«التصديق»: إما أن يكون جازماً، أي: مانعاً احتمال النقيض، أو لا يكون جازماً.

و[الأول]، أي: «الجازم»: إما أن يكون «لموجب».

---

(١) «م»: (يكون).

(٢) «ج + م»: (أو).

(٣) «م»: (الخمسة).

(٤) «خ + م»: (يكون).

قال السيد الشريف: أراد بـ «الموجب»: [ما يعم] [١]الدليلَ القطعيَّ والشبهةَ والبديهةَ العقليةَ والوهميةَ، فخرج به[٢] «التقليدُ»[٣]، صوابا كان أو خطأ.

أو: لا يكون «لموجب». والثاني: هو التقليد.

والأول، أي: الذي يكون[٤] لموجب: إما أن يقبل متعلَقُهُ وهو -النسبة- النقيضَ بوجهٍ، سواءكان في «الخارج» بأن لا يطابق الواقع، كما أشار[٥] إليه السيد «الشريف»، وسواء كان عند «الذاكر» بأن لا[٦] يمكن أن يزول دليله بتشكيك المشكك لعدم كونه دليلاً قطعياً، وهو «الاعتقاد»، طابق الواقعَ أو: لا.

أقول: لعل حاصله أن «الاعتقاد» ما لم[٧] يُجَوِّزِ المُعْتَقِدُ نقيضَ متعلَقِهِ، لكن أمكن أن يعتقد نقيضَه بأن ينظر إلى الواقع، وذلك إذا[٨] لم يطابق الحكمُ الواقعَ[٩]، أو بأن يسمع تشكيكَ المشككِ في دليله فيزول الدليل، ويرد على خاطره[١٠] نقيضُ الحكمِ المُعْتَقَدِ [وإن كان الحكم المعتقد][١١] مطابقاً للواقع، أو لا يقبل متعلَقُهُ النقيضَ، لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك، وهو «العلم».

و[الثاني]، أي: «التصديق» الذي لا يكون «جازماً»:

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٢) «ب» بدون: (به).
(٣) «م» بدون: (والوهمية فخرج به التقليد).
(٤) «ج»: (يكون). «م» بدون: (يكون).
(٥) «م»: (أفاده).
(٦) «ج + م» بدون (لا).
(٧) «م»: (لا).
(٨) «ب»: (إن).
(٩) «م»: بدون: (وذلك إذا لم يطابق الحكمُ الواقعَ).
(١٠) «م»: (ظاهره).
(١١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

إن كان «متساوي»[١] الطرفين، فهو «الشك»، وإن لم يكن متساوي[٢] الطرفين، فالراجح هو: «الظن»، والمرجوح هو: «الوهم».

ثم إنه اختُلف في تعريف «العلم»:

فقال الفلاسفة: إنه حصول صورة الشيء في العقل، أي: الصورة الحاصلة من الشيء في العقل.

وهذا مبني على «الوجود الذهني»، وهو باطل عند المتكلمين، بدليل أنه لو وجد النار -مثلاً- في الذهن؛ لوجب كون[٣] الذهن حاراً.

و[٤]قال المصنف: والحق، أن الفلاسفة إن أرادوا «بصورة الشيء» الحاصلة في الذهن ما يشبه المتخيل في المرآت، فمحتمل، ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين، كما لا يخفى، وإن أرادوا بـ«صورة[٥]» ما يشارك الخارجي في تمام الماهية، فباطل. لأن «الصورة» عرض، لأنها موجودة في موضوع، وهو الذهن، والمتصور قد يكون «جوهراً»، كالأجسام.

قال في شرح «المواقف»: وهذا[٦] الذي ذكره الفلاسفة في تعريف «العلم» يتناول «الظن» و«الجهل المركب» و«التقليد»، بل «الشك» و«الوهم» أيضاً[٧]، وتسمية هذه الأشياء «علماً» يخالف استعمال[٨] اللغة والعرف العام والشرع؛ إذ لا يُطلق على

(١) «م»: (مساوي).
(٢) «م»: (فقالت).
(٣) «م»: (أن يكون).
(٤) «م» بدون: (و).
(٥) «ب + م»: (بالصورة).
(٦) «م»: (وهذا أي).
(٧) «م» بدون: (أيضا).
(٨) «ج» بدون: (استعمال).

الجاهل جهلا مركباً إنه عالم في شيء [من استعمالات اللغة والعرف والشرع[١]، وكذا لا يطلق العالم في شيء][٢] منها على الظان والشاك والواهم، وأما «التقليد» فقد يطلق عليه اسم «العلم» مجازاً لا حقيقة، لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحهم[٣]، بل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء، إلا أن رعاية [الموافقة في الأمورِ][٤] الأمورَ المشهورة بين الجمهور أولى وأحب.

وقيل: «العلم» أمر إضافي، وهو تعلق خاص بين العالِم والمعلوم، فيتعدد «العلم» بتعدد «المعلومات[٥]» لوجوب تغاير «النسبة» عند تغاير «المنسوب إليه».

ويَشْكُل هذا التعريف للعلم بتعقل[٦] الشيء نفسه[٧]، فإن التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول، إذ لا بد للتعلق من شيئين[٨].

والمختار في تعريف «العلم» أنه: صفة توجب لموصوفها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض، أي: لا يحتمل متعلَق التمييزِ نقيضَ[٩] ذلك التمييزِ.

وخرج بقوله: [تمييزاً]: صفاتٌ لا توجب لموصوفها تمييزاً، كالشجاعة والسواد.

وخرج بقوله: [بين المعاني]: إدراكات الحواس الظاهرة، فإنها توجب تمييزاً

(١) كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بها في الواقع أعلمهم به. شرح المواقف. من هامش «م».
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».
(٣) «ج + م»: (اصطلاحاتهم).
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) كتعدد الإضافة بتعدد المضاف إليه. أصفهاني بشرح الطوالع. من هامش «م».
(٦) «م»: (بتعلق الشيء بنفسه).
(٧) هذه العبارة في«أ + ب +ج» هكذا: (... تعلق الشيء بنفسه).
(٨) ويمكن أن يجاب عنه بأن الأثنينية حاصلة بالاعتبار وإن لم يوجد بالذات. أصفهاني شرح الطوالع. من هامش «م».
(٩) «م»: (بنقيض).

في الأمور «العينية»، لأن المراد من «المعاني» هو[١] ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة.

وخرج بقوله: [لا يحتمل النقيض[٢]]: الظنُ والشكُ والوهمُ، فإن متعلَق التمييزِ الحاصل فيها يحتمل[٣] نقيضه بلا خفاء، وكذا خرج الجهلُ[٤] «المركبُ» لاحتمال أن يطّلع في المستقبل صاحبه[٥] على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو[٦] السلب إلى نقيضه، وكذا خرج «التقليدُ» لأنه يزول بالتشكيك[٧].

ومحصِّل هذا[٨] التعريفِ أن «العلم» صفةٌ قائمةٌ بمحلٍ متعلِّقةٌ بشيء، توجب تلك الصفة إيجابا عادياً كونَ المحل مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز[٩].

وهذا التعريف يتناول «التصديق اليقيني»، وهو ظاهر، و«التصور» أيضاً؛ إذ لا نقيض له، فيصدق عليه أنه لا يحتمل النقيض.

قال «الخيالي»[١٠]:

---

(١) «ج» بدون: (هو).
(٢) «م»: (نقيض).
(٣) «أ+خ»: (فيها يحتمله)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(٤) «خ + م»: (جهل). وما أثبتناه من «أ + ب + ج».
(٥) «أ»: (أن يطلع في صاحبه المستقبل).
(٦) «ج + م»: (و).
(٧) «أ»: (بالشك).
(٨) «م» بدون: (هذا).
(٩) «أ + ج»: (التمييز).
(١٠) العلامة المحقق أحمد الخيالي: [٨٢٩هـ/ ١٤٢٥م-٨٦٢هـ/ ١٤٥٨م]: [من كبار محققي الأشاعرة المتأخرين]: العالم العامل الكامل الفاضل المولى شمس الدين أحمد بن موسى، الشهير بـ[الخيالي]، كان -رحمه الله- عالماً عاملاً فاضلاً تقياً زاهداً متورعاً، وكان أبوه قاضياً قرأ عنده بعض العلوم، ثم وصل إلى خدمة المولى خضر بك جلبي، وهو مدرس بسلطانية بروسة، وصار معيدا لدرسه، ثم صار مدرسا ببعض المدارس، ثم انتقل إلى مدرسة «فلبه» وكان له كل يوم ثلاثون درهما وكان المولى ابن الحاج حسن في ذلك الوقت قاضيا بمدينة «كليبولي» فأخذ له الوزير محمود

باشا من السلطان محمد خان مرادية بروسة فحسده المولى الخيالي على ذلك وكتب إلى الوزير محمود باشا كتابا وأرسله إليه وأورد فيه هذين البيتين لنفسه:

أعجوبة في آخر الأيام تبديك صحة طفرة النظام

وفساد آراء الحكيم لأنها في الآن قطع مسافة الأعوام

ولما قرأ الوزير محمود باشا هذين البيتين قال: إن المولى لا يعرف هذا الرجل وهو مستحق لذلك، ثم إن المولى تاج الدين المشتهر بـ[ابن الخطيب] لما توفي بـ (أزنيق) وهو مدرس بها عرضه الوزير محمود باشا فتأسف عليه السلطان محمد خان تأسفا عظيما ثم قال للوزير [المزبور]: اطلب مكانه رجلاً فاضلاً شاباً مهتماً بالاشتغال فتبادر ذهن الوزير إلى [الخيالي] لكن لم يتكلم في ذلك المجلس، ثم عرض المولى [الخيالي]في مجلس آخر فقال السلطان محمد خان: أليس هو الذي كتب الحواشي على «شرح العقائد» وذكر فيها اسمك، قال: نعم، هو ذلك، قال: أنه مستحق لذلك، فأعطاه المدرسة المذكورة، وعين له كل يوم مائة وثلاثين درهما، فلما جاء إلى قسطنطينية لم يقبل المدرسة لأنه قد تهيأ للحج فأبرم عليه الوزير محمود باشا فقال: إن أعطيتني وزارتك وأعطى السلطان سلطنته لا أترك هذا السفر، فعرض الوزير محمود باشا على السلطان فقال: هلا أبرمت عليه؟ قال: أبرمت، وقال: إن أعطيتني وزارتك لا أترك هذا السفر ولم يذكر السلطان استحياء من السلاطين فحزن لذلك السلطان محمد خان وأمر أن يدرس معيده في تلك المدرسة إلى أن يرجع هو من الحجاز، ولما رجع من الحج صار مدرسا بها ولم يلبث إلا سنين قليلة حتى مات، وكانت سنه وقتئذ ثلاثة وثلاثين سنة، كان رحمه الله تعالى مشتغلا بالعلم والعبادة لا ينفك عنهما ساعة، وكان يأكل في كل يوم وليلة مرة واحدة ويكتفي بالأقل، وكان نحيفا في الغاية حتى روي أنه كان يحلِّق سبابته وإبهامه ويدخل فيها يده إلى أن ينتهي إلى عضده، وحكى المولى غياث الدين أني لازمته مقدار سنتين وقرأت عليه في بلدة "أزنبيق" ولم أره فرح ولا ضحك، وكان دائم الصمت مشتغلاً بالعبادة وملاحظة دقائق العلوم، وكان لا يتكلم إلا عند مباحث العلوم، وقد اجتمع يوما مع المولى خواجه زاده في الجامع وباحث معه فغلب عليه فلما رجع إلى بيته قال له بعض الحاضرين: اليوم غلبت على خواجه زاده، فقال: إني ما زلت أضرب على رأس ابن صالح البخيل، وكان يلقب جد المولى خواجه زاده بذلك، قال الراوي: ما رأيت ضحكه إلا في هذه الساعة. يحكي أن المولى خواجه زاده ما نام على الفراش قط إلى أن مات المولى الخيالي خوفا منه لفضله، وقال بعد وفاته: أنا أستلقي بعد ذلك على ظهري. وكان الشيخ عبد الرحيم المرزيغوني خليفة الشيخ زين الدين الخاغي لقن المولى «الخيالي» كلمة الذكر بالجامع الجديد بـ«أدرنه» رأيته مكتوبا بخطه على ظهر بعض كتبه التي بخطه وهو كتاب «التلويح». وله من المصنفات: حواش على شرح العقائد النسفية، سلك فيها مسلك الإيجاز يمتحن به الأذكياء من الطلاب، وهي مقبولة بين الخواص، وشهرتها تغني عن مدحها. وحواش على أوائل حاشية التجريد، وله شرح لنظم العقائد لأستاذه المولى حضر بك، ولقد أجاد فيه وأحسن، ورأيت بخطه تفسير القاضي البيضاوي، وكتب على حواشيه كثيرا من أفكاره اللطيفة، طيب الله تعالى مهجعه ونور مضجعه. [الشقائق النعمانية ص٨٥]. انظر [الفوائد البهية ص٤٣]، و[كشف الظنون١/ ٣٤٧]، و[الأعلام١/ ٢٦٢].

ثم[١] التميزُ[٢] في التصورِ[٣] الصورةُ، ومتعلَّقُهُ الماهيةُ المتصوَّرَةُ، وفي التصديقِ الإثباتُ والنفيُّ، ومتعلَّقه[٤] الطرفان، انتهى. والمراد من «الطرفين»: الموضوعُ والمحمولُ.

واعلم أن «العلم» على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد «المعلومات»؛ إذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمور متكثرة تكثرُ[٥] الصفةِ، وهو ظاهرٌ[٦].

واعلم[٧] أن أكثر[٨] ما ذكرتُه في هذا المبحث مأخوذ من شرح «المواقف».

هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بأن «العلم» هو: الصورة الحاصلة في العقل.

الأول: أنَّ «الصورَ العقليةَ» تفارقها «الخارجية» في أن «الصورة الخارجية» ممتنعة الحلول في مادة أصغر منها، بخلاف «الصورة[٩] العقلية». وأن «الخارجية» محسوسة في الخارج دون «العقلية»، إلى غير ذلك.

الثاني[١٠]: أن الصورة العقلية «كلية»، لا على معنى أنها كلية في نفسها من حيث هي[١١] في العقل، فإنها بهذا الاعتبار «صورةٌ جزئيةٌ» في «نفسٍ جزئيةٍ»، بل على معنى

---

(١) قوله: [ثم التميز في التصور]: وفيه نظر، فإن التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بأن الصورة العقلية التي هي الموجود الذهني، فالظاهر أن يقول: ثم التمييز في التصور النسبة لا الماهية المتصورة، وهي النسبة بين العالم والمعلوم. من هامش «خ + أ».

(٢) «أ + ب + ج»: (التمييز). .

(٣) «أ + ب + ج»: (والصورة).

(٤) قوله» [الطرفان] فيه مسامحة، ومتعلقه بين بين الحاصلة بين الطرفين. من هامش «أ».

(٥) «ج»: (كثرة).

(٦) «ب» بدون: (وهو ظاهر).

(٧) «ب» بدون: (واعلم). «ج»: (وأكثر ما ذكرته...).

(٨) «م» بدون: (أكثر).

(٩) «ج + م» بدون : (الصورة).

(١٠) «م»: (والثاني).

(١١) «م»: (هو).

أن المعلوم بها «كلي» ـ مثلاً ـ صورة الإنسان في العقل كلية[١] لأن المعلوم[٢] بها، وهو الإنسان، من حيث هو كلي، لأنه صالح لأن يكون مشتركاً بين كثيرين.

تتمة:

«العلم» قسمان:

الأول: إجمالي: وهو ما يتعلق بأمور متعددة شاملاً لها، و[٣]هو مبدأ تفاصيل تلك الأمور، كما إذا علمت مسألة تفصيلاً، ثم غفلت عنها، فإذا سألك[٤] عنها سائل، فإنه يحضر في ذهنك الجوابُ الذي هي تلك المسألة دفعةً من غير تفصيل.

وحقيقته[٥]: حالة بسيطة إجمالية هي مبدأ تفاصيل أجزاء الجواب.

ودليل هذا العلم: أنك عالم بأنك قادر على الجواب، ولا شك أن علمك باقتدارك على الجواب يتضمن[٦] علمك بحقيقة ذلك الجواب إجمالًا؛ لأن العلم بالإضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها.

والقسم الثاني: تفصيلي: وهو مايتعلق بأعيان[٧] كل واحد من الأمور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصوراً على حدة متميزاً بعضُها عن البعض في العقل.

و«العلم» أيضاً قسمان:

الأول: «فعلي»: وهو أن يكون [سببا][٨] للوجود الخارجي، بأن تسبق[٩]

---

(١) «م» بدون: (كلية).
(٢) «م»: (المعلول).
(٣) «ج + م» بدون: (و).
(٤) «خ»: (سئالك). «م»: (فإذا سألك سائل منها).
(٥) «ج»: وحقيقة حاله).
(٦) «ب»: (متضمن).
(٧) «م»: (باعتبار).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٩) «ج»: (يسبق).

صورة المعلوم إلى العالِم، فتصير تلك الصورة العقلية سبباً لوجود المعلوم في الأعيان، كما إذا تصورت شكلاً ففعلته[١].

والثاني: «انفعالي»: بأن تُستفاد الصورة العقلية من الموجود في الأعيان، كما إذا شاهدت شيئاً فتعقلته[٢].

مسألة: قالت[٣] الفلاسفة: للنَّفْسِ الناطقةِ أربعُ مراتبٍ في التعقل:

المرتبة الأولى: أن تكون خالية عن جميع المعقولات، بل[٤] مستعدة لها، وتُسمى هذه المرتبة: «العقل الهيولاني». قيل: وأكثر إطلاقه على النفس في هذه المرتبة، وكذا الحال في سائر المراتب.

والمرتبة الثانية: أن يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات، وتسمى هذه المرتبة: «العقل بالملكة». قيل: سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال إلى النظريات بسبب تعقل البديهيات التي يستحصل[٥] بترتيبها[٦] النظريات، وهذه المرتبة هي مناط التكليف عند الشيخ أبي الحسن الأشعري.

و[٧]المرتبة الثالثة: أن يحصل لها المعقولات النظرية[٨]، لكن لا يطالعها[٩] بالفعل، بل صارت مخزونة عندها[١٠] بحيث تستحضرها[١١] متى شاءت بلا حاجة

(١) «م»: (مثلا فعقلته).

(٢) «م»: (فعقلته).

(٣) «م»: (قال).

(٤) «م» بدون: (بل).

(٥) «ج»: (تستحصل).

(٦) «م»: (بترتبها).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «م»: (النظريات).

(٩) «ب»: (تطالعها). «م»: (تعاطلها).

(١٠) «أ + خ»: (عنده)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(١١) «أ + خ»: (يستحضرها)، وما أثبتناه من «ب + ج».

إلى كسب جديد، وذلك إنما يحصل إذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل[١] لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار، وتسمى هذه المرتبة: «العقل بالفعل».

المرتبة الرابعة: كمال، وهو أن تستحضر النظريات التي أدركتها بحيث لا يغيب[٢] [شيء][٣] عنها، وتسمى هذه المرتبة: «العقل المستفاد».

وهل يمكن حضور جميع المدركات بأسرها دفعة واحدة للإنسان وهو في جلباب بدنه أم: لا؟ فيه تردد. وقد جُوِّزَ ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة[٤] عن العلائق البدنية.

قال في شرح «المواقف»: واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور، والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على حدة، ولا شبهة [حينئذ][٥] في وقوع العقل المستفاد للإنسان وهو في جلباب البدن، وبيَّنه البعضُ بأن النفس الناطقة قد تكون بالنسبة إلى بعض النظريات [حاصلة][٦] في مرتبة العقل الهيولاني، وإلى بعضها في مرتبة العقل بالملكة، وإلى بعضها في مرتبة العقل المستفاد، وإلى بعضها في مرتبة[٧] العقل بالفعل.

أقول: يُفهم من بيان ذلك البعض أن معنى كلام شارح «المواقف»: أن كل نظري يمكن أن يُعتبر فيه شيء من المراتب الأربع.

---

(١) «ب»: (تحصل).
(٢) «ج»: (تغيب).
(٣) ما بين المعقوفتين من «م».
(٤) «م»: (المجردة).
(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٧) «م» بدون: (العقل بالملكة، وإلى بعضها في مرتبة العقل المستفاد، وإلى بعضها في مرتبة).

ثم إنَّ «الكمال» من هذه المراتب هو العقل المستفاد، وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال، وهي المرتبة الرابعة، لكنْ الأوليان[١] وسيلتان إلى تحصيل ذلك الكمال ابتداء، والثالث وسيلة إلى استحضاره واسترداده[٢] بعد غيبوبته وزواله، كذا في شرح «المواقف»[٣].

(١) «ج»: (الأولين).
(٢) «ب»: (استرداده واستحضاره).
(٣) «ب» بدون: (كذا في شرح المواقف).

المبحث الثالث

في القدرة والإرادة

«القدرة»: صفة[١] تؤثرُ على وفْقِ الإرادة. فخرج عنه «العلم» لعدم[٢] تأثيره. وخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الإرادة كـ«الطبيعة».

وقِيل: «القدرة» ما هو مبدأ للأفعال المختلفة، والمراد بـ [المبدأ] هو: الفاعل المؤثر.

فالقوة الحيوانية: قدرة على التفسيرين، والقوة الفلكية التي هي مبدأ الحركة عند من يجعل الأفلاك ذات[٣] شعور وإرادة: قدرة على التفسير الأول دون التفسير[٤] الثاني؛ لأنها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة[٥]، بل الحركة على نسق واحد، والقوة النباتية «قدرة» على التفسير الثاني؛ لأنها مبدأ الأفعال[٦] المختلفة، كالتغذية والتنمية وتوليد المثل، وليست «بقدرة» على التفسير الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة، والقوة العنصرية ليست بقدرة [لا][٧] على الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة، ولا على الثاني لأنها ليست بمبدإ للأفعال المختلفة، بل فعلها على نهج واحد.

و«القدرة» غير «المزاج»، لأن «المزاج»[٨]: كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة

---

(١) «أ»: (صفة) مكرر مرتين.
(٢) «أ»: (بعدم)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(٣) «م»: (ذوات).
(٤) «ج» بدون: (التفسير).
(٥) «م»: (للأفاعيل المختلفة).
(٦) «م»: (لأنه مبدأ للأفعال).
(٧) «ج + م»: (ليست بقدرة لا على الأول).
(٨) «ج» بدون: (لأن المزاج).

والرطوبة واليبوسة، فيكون من جنس هذه[١] «الكيفيات الأربع»، فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات، وتأثير هذه الكيفيات[٢] على نسق واحد ولا إرادة لها.

قال في شرح «المواقف»: «العجز»: عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من[٣] الأشاعرة وجمهور المعتزلة خلافاً لأبي هاشم من المعتزلة في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه، أي: العجز، عدم القدرة.

وذكر «الأصفهاني» أن «القدرة» هي القوة المنبثة[٤] في العَضَلَةِ، و«العَضَلَةُ»[٥] -بالفتحات- كل عصبة معها لحم غليظة[٦].

ويدل على مغايرة «القدرة» لسائر المبادئ[٧] كون الإنسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الأعضاء، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا يريد.

قال الشيخ أبو الحسنِ الأشعريّ وأصحابُه: إن القدرة الحادثة مع الفعل، أي: أنها توجد حالَ حدوثِ الفعلِ وتتعلقُ به في هذه الحالة ولا توجد قبله فضلاً عن تعلقها به.

وقال أيضاً ـ بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله ـ: أنها، أي: القدرة، لا تتعلق بالضدين، وإلا لزم اجتماعهما[٨]؛ لوجوب مقارنتها لتلك القدرة، بل قال: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً، سواء كانا: متضادين أو متماثلين أو

---

(١) «أ» بدون: (هذه)..
(٢) «م» بدون: (وتأثير هذه الكيفيات).
(٣) «أ+خ»: (عن)، وما أثبتناه من «ب».
(٤) أي المنتشرة. من هامش «م».
(٥) «م» بدون: (والعضلة).
(٦) «ب + م»: (غليظ).
(٧) في «ب» بدون همزة على الحرف الآخير.
(٨) «م»: (اجتماعها).

مختلفين، لا معا، ولا على سبيل البدل[١]؛ لأنها تحدث[٢] مع المقدور، ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر، كذا في شرح «المواقف».

و«المصنف» حمل كلام «الشيخ» على أنه أراد بـ [القدرةِ]: القوةَ المستجمعةَ لشرائطِ التأثيرِ، أي: لمجموع الأمور التي يترتب[٣] عليها الأثر، ولهذا زعم «الشيخ» أن «القدرة» إنما هي مع الفعل ضرورة وجود الأثر[٤] عند وجود العلة التامة، ومنع تعلقها بالضدين بل[٥] الفعلين مطلقاً.

والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجردَ القوةِ العضلية[٦]، قالوا: بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة، كذا في شرح «المواقف».

و»القوة» مبدأ الفعل مطلقاً، سواء كان الفعل مختلفاً أو غير مختلف، بشعور وإرادة، أو: لا، فتتناول[٧] الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية. وقد يقال «القوة» لإمكان الشيء مجازاً.

و«الإرادة»:

قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه، والقائل بذلك كثير من المعتزلة.

وقيل: ليست «الإرادة» ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمى بـ«الداعية»، وأما «الإرادة» فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن، كما أن «الكراهة»

---

(١) بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر. شرح المواقف. من هامش «م».

(٢) «خ»: (يحدث).

(٣) «ب»: (ترتب) بتاء واحدة.

(٤) «أ»: (بالأثر)، وما أثبتناه من «ب».

(٥) «أ»: (الل)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «أ»: (كعضلية). «م»: (الفعلية).

(٧) «أ + خ + م»: (فيتناول)، وما أثبتناه من «ج +ب».

نُفْرةٌ تتبعُ اعتقادَ الضرِّ أو ظَنِّهِ.

والتعريف الثاني [هو][١] ما ذكره «المصنف»، واقتصر عليه، مع أنه لبعض المعتزلة، كما صرح به في شرح «المواقف» و«المقاصد».

وأما الإرادة عند «الأشاعرة»: فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع.

أقول: لم يذكر أن «الكراهة» عند الأشاعرة[٢] ماذا؛ لأن «إرادة» الشيء هي «كراهة» ضده[٣] بعينه عند الشيخِ الأشعريِّ وكثيرٍ منْ أصحابهِ، [كما سيجيء].[٤]

وأما «الميل» الذي يقوله المعتزلة، فنحن لا ننكره، لكن ذلك الميل [ليس][٥] بإرادة، كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة، وكما أن اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بإرادتين، كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة، وإن كانت الإرادة[٦] واقعة بسببهما[٧] في الغالب، ألا ترى أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فإنه يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفعٍ يعتقدُه[٨] فيه، ولا على ميل يتبعه، أي: يتبع اعتقادَ النفعَ[٩]، بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة، هذا[١٠] حاصل ما في شرح «المواقف».

وصرح شارح «المواقف» في المقصد «الثاني» من مقاصد الإرادة، أن «الإرادة»

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٢) «م»: (المعتزلة).
(٣) «ج»: (ضد).
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) ما بين المعقوفتين من «ب +ج + م».
(٦) «م» بدون: (وإن كانت الإرادة).
(٧) «م»ك (بسببها).
(٨) «ج»: (يعتقد).
(٩) «ب + م» بدون: (أي: يتبع اعتقادَ النفعَ).
(١٠) «م»: (وهذا).

عند الأشاعرة: مقارنة للفعل، أي: ليست بسابقة[١] عليه. ويفهم منه أن «الإرادة» على تفسير المعتزلة سابق[٢] على الفعل.

اعلم أن «الإرادة» و«الكراهة» مغايرتان[٣] «للشهوة» التي هي شوق النفس إلى الأمور المستلذة، و«النفرة» التي هي دفع النفس [عن][٤] الأمور المؤلمة[٥] وانقباضها؛ لأن «الإرادة» توجد عند شرب الدواء المُرِّ دون الشهوة، وأن الشهوة توجد في اللذات المحرمة بدون الإرادة عند الزاهد، وقد يجتمعان، فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة، إذ في الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة[٦] للإرادة، وفي اللذات المحرمة توجد الكراهة من الزهاد بدون[٧] النفرة الطبيعية، وقد يجتمعان في حرام منفور عنه. كلُّ ذلك من شرح «المواقف».

أقول: المفهوم من كلامهم، أن الإرادة والكراهة اختياريتان، و[٨]الشهوة والنفرة اضطراريتان.

وذكر في شرح «المواقف» أن الإرادة القديمة، وهي إرادة الله [تعالى][٩]، توجب المراد اتفاقاً من أهل الملة والفلاسفة إن تعلقت بفعل نفسه، وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى «الأمر» هو الإرادة، فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به، كما في العصاة.

---

(١) «أ»: (ليس بسابقة)، وفي «م»: (ليس بسابق)، والمثبت من «ب + ج».
(٢) «أ + ب + ج»: (سابقة).
(٣) «م»: (متغايرتان).
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) «م»: (الملومة).
(٦) «ج»: (القابلة).
(٧) «ب»: (دون).
(٨) «م»: (ووالشهوة).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

تتمة:

ذكر في شرح «المواقف»: أن إرادة الشيء عين كراهة ضده عند الشيخ الأشعري[1] وكثير من أصحابه.

ورُدَّ هذا بأن الإنسان قد يريد شيئاً ولا يخطر ضده بباله فضلاً عن كراهته.

ثم الذين ذهبوا إلى التغاير بين إرادة الشيء[2] وكراهة ضده[3] اتفقوا على أن إرادة الشيء لا يستلزم[4] كراهة ضده إذا لم يخطر الضد بالبال، وأما عند[5] حضور[6] الضد بالبال فاختلفوا في أن إرادة الشيء هل[7] يستلزم[8] كراهة ضده المشعور به أم لا؟

فقال القاضي أبو بكر والإمام الغزالي[9]: إن إرادة الشيء مع الشعور بضده

---

(١) «ج» بدون: (الأشعري).

(٢) «أ»: (شيء).

(٣) في «ب» مشدد الدال، وكذا فيما يأتي.

(٤) «ج + م»: (تستلزم).

(٥) «م» بدون: (عند).

(٦) «ج + م»: (خطور).

(٧) «م» بدون: (هل).

(٨) «أ + ب + ج»: (تستلزم).

(٩) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: [من كبار علماء أهل السنة (الأشاعرة)]: [٤٥٠هـ/ ١٠٨٥م - ٥٠٥هـ/ ١١١١م]: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الإمام الجليل أبو حامد الغزالي، حجة الإسلام ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم، جرت الأئمة قبله بشأوٍ ولم تقع منه بالغاية ولا وقف عند مطلب ووراءه مطلب لأصحاب النهاية والبداية: (حلفت فلم أترك لنفسك ريبة *** وليس وراء الله للمرء مذهب) حتى أخمل من القرناء كل خصم، بلغ مبلغ السها وأخمد من نيران البدع كل ما لا تستطيع أيدي المجالدين مسها، كان رضي الله عنه ضرغاماً إلا أن الأسود تتضاءل بين يديه وتتوارى، وبدرا تماما إلا أن هداه يشرق نهارا، وبشرا من الخلق ولكنه الطود العظيم، وبعض الخلق لكل مثل ما بعض الحجر الدر النظيم، جاء والناس إلى ردِّ فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله، ويحمي حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله، حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات وما كانت إلا حديثا مفترى، هذا مع ورع طوى عليه ضميره، وخلوة لم يتخذ فيها غير الطاعة سميره، وتجريد تراه به وقد توحد في بحر التوحيد وباهى: (ألقى الصحيفة كي

يستلزم(١) كون الضد مكروهاً عند ذلك المريد.

والظاهر عند صاحب «المواقف» عدم الاستلزام بناء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالسوية(٢) إذا استوى نفعهما أو بترجيح(٣) أحدهما إذا كان فيه [نفع](٤) راجح.

يخفف رحله *** والزاد حتى نعله ألقاها)، ترك الدنيا وراء ظهره وأقبل على الله يعامله في سره وجهره.
ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، فلما حضرته الوفاة وصّى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال له: إن لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما، فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه لهما أبوهما، وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما، فقال لهما: اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة كأنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلا ذلك، وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما. وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: [طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله....ثم إن الغزالي قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها، كذا نقل النقلة، وأنا لم أر له مصنفا في أصول الدين بعد شدة الفحص إلا أن يكون قواعد العقائد وعقائد صغرى وأما كتاب مستقل على قاعدة المتكلمين فلم أره وسأعقد فصلا لأسماء ما وقفت عليه من تصانيفه...
وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله، ولا شك أنه سمع الأحاديث في الأيام الماضية واشتغل في آخر عمره بسماعها ولم تتفق له الرواية ولا ضرر فيما خلفه من الكتب المصنفة في الأصول والفروع وسائر الأنواع تخلد ذكره وتقرر عند المطالعين المستفيدين منها أنه لم يخلف مثله بعده مضى إلى رحمة الله تعالى يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة، ودفن بظاهر قصبة طابران. ذكر عدد مصنفاته: له في [المذهب]: الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة، وفي [سائر العلوم]:...اهـ وذكر السبكي مصنفاته الأخرى. [الطبقات: ٦/ ٨٤]. وقد كتبت عن الغزالي العشرات من الأبحاث والدراسات ونخص بالذكر هنا البحث القيم لأستاذنا وشيخنا فضيلة سعيد عبد اللطيف فودة بعنوان: «موقف الإمام الغزالي من علم الكلام وتأملات كلامية في (المنقذ من الضلال)» فقد أودع فيه تحقيقات ومناقشات لحجة الإسلام الغزالي ولمن كتب عنه.

(١) «أ + ب +ج»: (تستلزم).

(٢) «ج» (بالتسوية)

(٣) «أ»: (يترجح). «م»: (يرجح).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

واعترض عليه شارح «المواقف» بأن إرادة الضدين معاً إنما يتأتى[1] إذا فسرت الإرادة باعتقاد النفع و[2]ما يتبعه من الميل، وأما إذا فسرت بصفة مخصصة[3] لأحد طرفي الفعل مقارنة له، كما هو رأي الأشاعرة فلا؛ لأن إرادة[4] الضدين يستلزم[5] اجتماعهما معا.

و«الخُلُقُ»: مَلَكَةٌ يَصْدُرُ بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر.

والفرق بينه وبين «القدرة» -مع أن «الخلُق» صفة مؤثرة، كالقدرة- أنَّ نسبةَ «القدرة» إلى الضدين على السواء، وإنما يتعين تأثيرها في أحد الضدين لتعلق الإرادة بذلك الضد، فهي تابعة للإرادة، بخلاف «الخلُق» فإنه لا يصلح للضدين، بل لأحدهما فقط، كالحلم، فإنه يصلح للعفو و[6]لا يصلح للانتقام.

و[7]«المحبة»[8]: قيل: هي «الإرادة»، فمحبةُ الله تعالى لنا[9] إرادتُه لكرامتِنا ومثوبتنا على التأبيد[10]، ومحبتُنا لله تعالى إرادتُنا لطاعته[11] وامتثال أوامره و [اجتناب][12] نواهيه.

وقد يقال: محبتُنا لله [تعالى][13] سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال

---

(١) «أ»: (تتأتى).

(٢) «م»: (أو).

(٣) «م»: (مختصة).

(٤) «م»: (الإرادة).

(٥) «أ + ب +ج»: (تستلزم).

(٦) «م»: بدون: (يصلح للعفو و).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) ويفهم من هذا البحث أن «المباح» ليس بمحبوب له تعالى لكنه مرضي. من هامش «أ».

(٩) «أ»: (هي إرادته).

(١٠) «أ»: (التأبيد)، وما أثبتناه من «ب».

(١١) «م»: (لطاعتنا).

(١٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٣) ما بين المعقوفتين من «م».

المطلق فيه تعالى تصورا على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة القدس بلا فتور وقرار[١].

و[٢]أمّا محبتُنا لغيره[٣] تعالى، فكيفية تترتب على تخيل كماله فيه[٤] تخيلًا مستمراً، وذلك الكمال: إما لذات[٥] المحبوب، كما في محبة العاشق لمعشوقه[٦]. وإما منفعة حاصلة من المحبوب [للمحب][٧]، كما في محبة المنعم عليه لمنعمه. وإما مشاكلة المحبوب للمحب، كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه، كذا في شرح «المواقف»[٨].

و«الرضا» عند المعتزلة، هو: الإرادة، فإذا لم يرض اللهُ تعالى لعباده الكفر لم يكن مريداً له أيضاً.

وعندنا، أن «الرضا»[٩]، سواء كان من الله تعالى أو من[١٠] العباد، هو ترك الاعتراض، فالكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضياً عنده لأنه يعترض عليه.

و«العزم»: هو جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة

---

(١) «ب»: (فرار).
(٢) «أ» بدون: (و).
(٣) «م»: (بغيره).
(٤) «م»: (...على تخيل كمال تخيلا ...).
(٥) «ب»: (لذة).
(٦) «م»: (المعشوقة).
(٧) ما بين المعقوفتين من «ج».
(٨) «ب» بدون: (كذا في شرح «المواقف»).
(٩) «م»: (الرضاء).
(١٠) «م» بدون: (من).

من الآراء العقلية والشهوات[١] والنفرات النفسانية، فإنْ لم يترجحْ[٢] أحدُ الطرفين حصلَ «التحيُّر»، وإن ترجَّح حصل «العزم».

وهذا الذي ذكر من أن «المحبة» هي[٣] «الإرادة» عند البعض، و أن «الرضا» هو[٤] «إرادة[٥]» عند المعتزلة، وأن «العزم» جزم الإرادة بعد التردد، إنما يصح إذا فُسِّرتِ الإرادة باعتقاد النفع أو ظنه أو بالميل التابع له، أما إذا فسرت بالصفة المخصصة، كما هي عند الأشاعرة، فلا يصح؛ لأن الصفة المخصصة قد يخصص[٦] ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة المخصصة، كذا في شرح «المواقف».

يعني: أن «العزم» قد يكون سابقاً على «الفعل» و«الإرادة» بمعنى الصفة المخصصة ليس بسابق[٧] على الفعل بل [يجب أن يكون][٨] مقارنا[٩] له، كما سَبَقَ.

قالَ في شرح «المواقف» في المقصد الثاني من مقاصد الإرادة: وأما الأشاعرة فلم يجعلوا[١٠] «العزم» من قبيل «الإرادة»، بل أمراً مغايراً لها.

---

(١) قوله: [الشهوات]: لعلها عطف على «الدواعي» لأن المراد من «الدواعي»: الاعتقادات على ما سبق أن «الاعتقاد» يسمى بـ«الداعية»، فعطف «الشهوات» عليه من قبيل عطف المعلول على العلة. وأما قوله: [من الآراء العقلية] فلأن «الاعتقاد» إنما يكون لموجب على ما سبق نقلاً على السيد الشريف، تدبر. من هامش «خ + أ».

(٢) «م»: (فإذا لم يرجح).

(٣) «خ»: (هو)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٤) «خ»: (هي)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٥) «ب + ج»: (الإرادة).

هذه الفقرة في «م»: هكذا: وهذا الذي ذكر من أن «المحبة» هي «الإرادة» عند البعض، والرضاء هي الإرادة عند المعتزلة، وأن «العزم» جزم الإرادة بعد التردد، إنما يصح إذا لم نفسر الإرادة بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه، أما إذا فسرناها بالصفة المخصصة، كما هي عند الأشاعرة، فلا يصح؛ لأن الصفة المخصصة قد يخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن يقارنه الصفة المخصصة، كذا في شرح «المواقف»...

(٦) «أ + ب + ج»: (تخصص).

(٧) «ب»: (سابق). «م»: (سابقا).

(٨) ما بين المعقوفتين من «م».

(٩) «خ + أ + ب + ج»: (مقارن)، وما أثبتناه من «م».

(١٠) «خ + م»: (يجعل).

المبحث الرابع

في اللذة والألم

هما بديهيا[١] التصور، وقولهم: «اللذة»: إدراك الملائم، و«الألم»: إدراك المنافر، فيه نظر؟! فإنا نجد من أنفسنا عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة، ونعلم أيضاً أنا ندرك هذه الأشياء الملائمة[٢]، ولا نعلم أن تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الإدراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه.

وزعم محمد بن زكريا الطبيب[٣] أن «اللذة» ليست أمراً محققاً موجوداً في

---

(١) «خ»: (بديهتان).

(٢) «أ + ب + ج»: (الملائمة).

(٣) الحكيم الطبيب الرازي: [فيلسوف إسلامي]: [٢٥١هـ/ ٨٦٥م ـ ٣١٣هـ/ ٩٢٥م]: محمد بن زكريا، الأستاذ الفيلسوف، أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي الطبيب، صاحب التصانيف، من أذكياء أهل زمانه، وكان كثير الأسفار، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى، وكان واسع المعرفة، مكبا على الاشتغال، مليح التأليف، وكان في بصره رطولة لكثرة أكله الباقلي، ثم عمي. أخذ عن البلْخي الفيلسوف، وكان إليه تدبير بيمارستان الري، ثم كان على بيمارستان بغداد في دولة المكتفي، بلغ الغاية في علوم الأول، نسأل الله العافية. وله كتاب: «الحاوي» ثلاثون مجلدا في الطب، وكتاب «الجامع»، وكتاب «الأعصاب». وكتاب «المنصوري» صنفه للملك منصور بن نوح الساماني. وقيل: إن أول اشتغاله كان بعد مضي أربعين سنة من عمره، ثم اشتغل على الطبيب أبي الحسن علي بن ربن الطبري، الذي كان مسيحيا، فأسلم، وصنف. وكان لابن زكريا عدة تلامذة، ومن تآليفه كتاب: «الطب الروحاني»، وكتاب: «إن للعبد خالقا»، وكتاب: «المدخل إلى المنطق»، وكتاب: «هيئة العالم»، ومقالة في اللذة، وكتاب: «طبقات الأبصار»، وكتاب: «الكيمياء وأنها إلى الصحة أقرب»، وأشياء كثيرة. وقد كان في صباه مغنيا يجيد ضرب العود. توفي ببغداد سنة إحدى عشرة وثلاث مئة.[السير: ١٤/ ٣٥٤].

وهو من أعظم أطباء القرون الوسطى، وظل حجة في الطب حتى القرن السابع عشر الميلادي. ولد في «الري» قرب طهران سنة (٢٥١هـ)، ودرس بها العلوم، ويذكر ابن النديم (الفهرست:ص٣٥٧) أنه درس الفلسفة على البلْخي الذي عرف بالتطويف في البلاد. في سن الثلاثين انتقل إلى بغداد حيث طلب منه عضد الدولة بناء البيمارستان فيها وقصة اللحم في ذلك مشهورة، وكان الرازي أبقراطي في الطب، وعلى مذهب جالينوس ومع ذلك قام بانتقادهما فألف «الشكوك على جالينوس» وهو مطبوع. أثرت أراؤه الفلسفية على البيئة الشيعية، وهاجمه كل من الفارابي وابن الهيثم وابن ميمون. عمي في آخر عمره. [مقدمة كتاب: رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت]. انظر:

لخارج، بل هو أمر عدمي، هو زوال الألم، وهو خطأ منه؛ لأن الإنسان قد يتلذذ بالنظر إلى[1] الوجهِ الحسنِ والوقوفِ[2] على مسألةٍ والعثورِ على مالٍ فُجأة[3] بلا خطور سابق في هذه الصور.

[وفيات الأعيان ٢/ ٧٨]، و[نكت الهميان ص٢٤٩]، و[طبقات الأطباء ١/ ٣٠٩]، و]الأعلام ٦/ ١٣٠].

(١) «ج»: (في).

(٢) «م»: (والوقوع).

(٣) في اللسان (١٠/ ١٨٥): «فُجاءة»: هجم عليه من غير أن يشعر بها هـ.

المبحث الخامس

في الصحة والمرض

«الصحة»: حالٌ أو ملكة [بها][١] تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة.

وهذا التعريف يدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات وصحة النبات، كذا في شرح «المواقف».

وذكر فيه أيضاً: إنما قال [حال] أو [ملكة][٢] ولم يكتف بذكر أحدهما تنبيهاً على أن «الصحة» قد تكون «راسخة» وقد لا تكون.

ثم إن «المرض» خلاف «الصحة»، أي: حال أو ملكة بها تصدر[٣] الأفعال عن موضوعها[٤] غير سليمة.

وأما سائر الكيفيات النفسانية، كالفرح والحزن، وأمثال ذلك فغنية عن البيان؛ لأن كل أحد يدرك بالضرورة حقائق[٥] هذه الأمور ويميزها عن غيرها.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٢) «أ»: (ملكة أو حال).
(٣) «خ»: (يصدر).
(٤) «م»: (موضعها).
(٥) «أ + ب + ج»: (حقائق).

القسم الثالث: الكيفيات المختصة بالكميات[١]

وأما القسم الثالث: فهو [الكيفيات المختصة بالكميات]، أي[٢]: التي تعرض للكميات بالذات، وبواسطة الكميات تعرض لغيرها.

و«الكيفيات المختصة بالكميات» إما أن تكون[٣] عارضة للكميات حال كونها، أي: الكيفيات، غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير المختصة بالكميات، أو مركبة مع غيرها.

والأول: إما أن تكون[٤] عارضة للكميات المتصلة، كالاستقامة والانحناء، وهما عارضتان[٥] للخط، وكالاستدارة، وهي كون السطح بحيث[٦] يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى[٧] جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه، كالشكل، وهو: هيئة إحاطة الحد أو المحدود[٨] بالمقدار.

وإما أن تكون[٩] عارضة[١٠] للكميات المنفصلة، كالزوجية والفردية.

---

(١) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز بداية هذا القسم.
(٢) «م» بدون: (أي).
(٣) «م»: (يكون).
(٤) «خ»: (يكون).
(٥) «خ + أ»: (عارضتان).
(٦) «ب» بدون: (بحيث).
(٧) «ب»: (تتساوى). «م»: (يساوي).
(٨) «م»: (الحدود).
(٩) «خ»: (يكون).
(١٠) «أ»: (عارضا).

والثانية وهي: أن تكون[1] الكيفيات عارضة للكميات مركبة[2] مع غيرها، كالحلقة[3] المركبة من الشكل واللون، أما «الشكل» فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا[4]، وأما «اللون» فهو من[5] الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم.

زيادة:

قال في شرح «المواقف» نقلاً عن المهندسين: الخط المستقيم خط يقع[6] النقطة [المفروضة][7] فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض، والخط المستقيم إذا أُثبت[8] أحد طرفيه على حاله وأدير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد إلى موضعه الأول حصلت الدائرة، وهي سطح يحيط به خط [و][9]في وسطه نقطة، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك الخط المحيط متساوية، فتلك النقطة مركز الدائرة، وذلك الخط المحيط محيط الدائرة، والخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط أنصاف أقطار الدائرة، والخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطر الدائرة، وهو، أي: القطر، منصف للدائرة.

واعلم أنه وقع في «المواقف» في تعريف الدائرة: شكل يحيط [به][10]... اهـ[11]،

(١) «خ + أ + ب + ج»: (يكون).
(٢) «م» بدون: (مركبة).
(٣) «م»: (الخلقة).
(٤) «م»: (هذا).
(٥) «م» بدون: (من).
(٦) «أ + ب + ج»: (تقع).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».
(٨) «أ + ب + ج»: (ثبت).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».
(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب».
(١١) «أ + ب +ج»: (الخ).

والمراد منه: سطح شكل[١] يحيط... الخ[٢]، فذكرت لفظ (سطح) بدل (شكل)، ولما كان كل سطح مشكلاً البتة[٣] تركت لفظ المشكل[٤]، وإنما قلت: كل سطح مشكل[٥]؛ لأن كل سطح محاط بخط أو أكثر، والهيئة الحاصلة من تلك الإحاطة هي[٦] الشكل.

ثم إذا أثبت[٧] قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى موضعه الأول حصلت «الكرة»، وهي: جسم محيط[٨] به سطح، في وسط ذلك الجسم[٩] نقطة، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك[١٠] السطح متساوية، فتلك النقطة مركز الكرة[١١]، وذلك السطح محيط الكرة، وتلك الخطوط أنصاف أقطارها، والخط المستقيم الواصل من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها، وإذا أثبت أحد أضلاع سطح متوازي الأضلاع أدير[١٢] ذلك السطح حصل الإسطوانة المستديرة، وهي: جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما[١٣] قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير.

---

(١) «م»: (مشكل).
(٢) «م»: (اهـ).
(٣) يجوز في همزتها القطع «ألبتة»، والوصل «البتة».
(٤) هي هكذا في المطبوع بالميم، وكذا في «ب».
(٥) هي هكذا في المطبوع بالميم، ولعلها بدون ميم.
(٦) «م»: (هو).
(٧) «م»: (ثبت).
(٨) «ب + م»: (يحيط).
(٩) «م» بدون: (الجسم).
(١٠) «أ» بدون: (ذلك). .
(١١) «ب»: (الدائرة).
(١٢) «أ»: (فأدير).
(١٣) «م» بدون: (هما).

القسم الرابع: الكيفيات الاستعدادية[1]

وأما القسم الرابع: فهي[2] [الكيفيات الاستعدادية]: وهي إما استعداد نحو اللاقبول، كالصلابة، وهي تسمى: «قوة»، وإما استعداد نحو القبول والانفعال، كاللين، وهي[3] تسمى: «ضعفاً» و«لا قوة»[4].

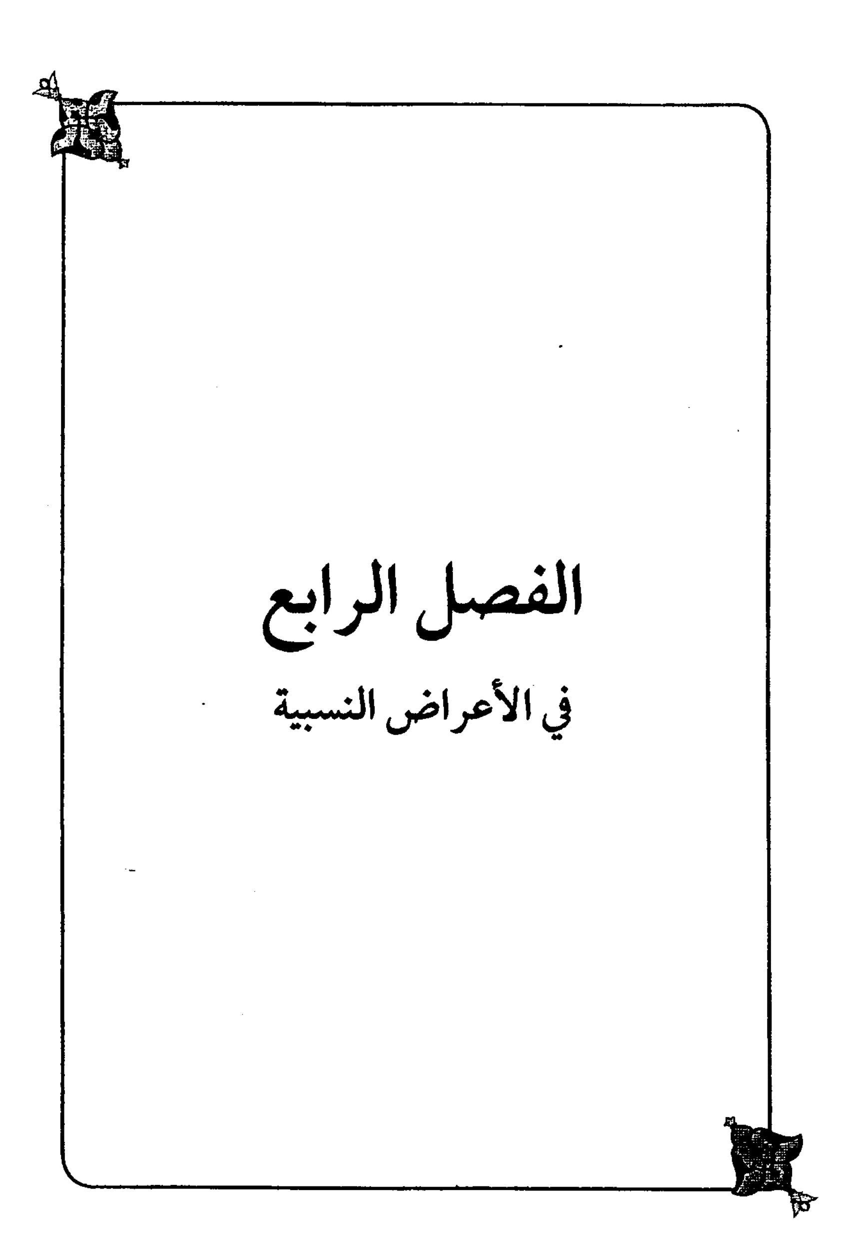
---

(١) هذا العنوان من وضعنا زدناه لتمييز بداية هذا القسم.

(٢) «م»: (فهو).

(٣) «م»: (وهو).

(٤) «ب»: (اللاقبول).



الفصل الرابع

في الأعراض النسبية

المبحث الأول

في هلية[١] الأعراض النسبية

أي: وجودها.

اعلم أن «الأعراض النسبية» سبعة: الأين، والمتى، والإضافة، والملك، والوضع، والفعل، والانفعال.

وأما «الكم» و«الكيف» فهما[٢] عرضان غير نسبيين. وأنكر جمهورُ المتكلمين وجودَ الأعراضِ النسبيةِ إلاَّ الأين.

المبحث الثاني

في الأين

وسماه المتكلمون بـ«الكون»، وهو: الحصول في الحيز.

و«الكون» عندهم جنس تحته أربعة أنواع: السكون، والحركة، والافتراق، والاجتماع.

لأن حصول الجوهر في الحيز[٣] إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو: لا.

والثاني: قسمان: لأن حصوله في الحيز إنْ كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فـ«سكون»، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فـ«حركة». فـ«السكون»: حصول ثان في حيز أول، و«الحركة» حصول أول في حيز ثان. فحصول الجسم في

---

(١) «ب»: (هيئة).
(٢) «خ»: (فهو).
(٣) «ج»: (لأن الحصول في الحيز).

الحيز في أول حدوثه لا حركة ولا سكون، لخروج ذلك الحصول عن حدِّ الحركة والسكون.

وأما الأول، وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر، أي: ينسب الجوهر الحاصل في الحيز إلى جوهر آخر:

فإن كان بين [هذا][1] الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب إليه فضاء يسع جوهراً آخر فهو، أي: حصول هذا الجوهر في الحيز، «افتراق». وإن لم يكن بينهما فضاء يسع جوهراً آخر فهو «اجتماع»، كذا في شرح «المواقف».

و«الحركة» عند الفلاسفة هي: الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج.

وقولهم: [على سبيل التدريج]: احتراز[2] عن الخروج دفعة واحدة، فإنهم يسمونه «كوناً وفساداً»[3]، ولا يسمونه حركة، كانقلاب الماءِ هواءً، فحصول الصورة: الهوائية كونٌ، وانتفاء الصورة المائية: فسادٌ.

وأما «السكون» عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، فالمجردات[4] غير متحركة ولا ساكنة؛ إذ ليس من[5] شأنها الحركة، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وقيل: السكون هو: استقرار الجسم زماناً في مقولة تقع[6] فيها الحركة، فالتقابل [بينهما تقابل][7] التضاد.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) «أ»: (احترازا)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٣) «ب» بدون: (فسادا).

(٤) قوله: [فالمجردات] كالعقول والنفوس الفلكية على مذهب الفلاسفة. وقوله: [غير متحركة ولا ساكنة] لعدم تحيزها وعدم تبدلها. من هامش «أ».

(٥) «أ + ج» بدون (من).

(٦) «خ + م»: (يقع)، وكذا فيما يأتي.

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

ثم [إن][١] «الحركة» عندهم باعتبار مقولة تقع فيها الحركة أربعة أقسام:

ومعنى: [الحركة في المقولة]: أن المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة إلى نوع آخر منها، أو من صنف إلى صنف آخر منها، أو من فرد إلى فرد آخر منها.

القسم الأول: الحركة في الكم:

كـ«التخلخل» و«التكاثف»: والأول: ازدياد مقدار الجسم من غير ضمٍ إليه، والثاني: انتقاص مقداره من غير فصلٍ جزء منه.

وكـ«النمو»: وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار، بخلاف «السمن»، فإنه على ما قيل ليس في جميع الأقطار، إذ لا يزاد به في الطول.

وكـ«الذبول»: وهو عكس «النمو»، فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار، بخلاف «الهزال»، فإنه ليس في جميع الأقطار؛ إذ لا ينقص [به][٢] في الطول، فهو عكس السِمَنِ، كذا يُفهم من شرح «المواقف»[٣].

القسم الثاني: الحركة في الكيف:

كاسوداد العنب وتسخن الماء، وتسمى بحسب الاصطلاح: «استحالة».

القسم الثالث: الحركة في الوضع:

بأن يتبدل[٤] وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج، كحركة الفلك، وتسمى: «حركة دورية».

القسم الرابع: الحركة في الأين:

كالحركة من مكان إلى مكان آخر، وتسمى: «نقلة».

قال في شرح «المواقف»: إن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها «الحركة الأينية»

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (منه).

(٣) «ب» بدون: (كذا يُفهم من شرح «المواقف»).

(٤) «ب» بتشديد الدال.

المسماة بـ «النقلة»، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً. وقد يطلق[1] عندهم على «الوضعية» دون «الكمية» و«الكيفية[2]»، انتهى.

أقول: تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة الوضعية، فلعل[3] للحركة عندهم معنيين[4]، فتأمل.

ولا بد للحركة من قوة موجبة، أي: مبدأ موجب للحركة، وتلك القوة إن كانت مسببة[5] من[6] سبب خارجي[7] سميت تلك الحركة «قسرية»، وإلا فإن كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة[8] «إرادية»، وإن لم يكن لها شعور سميت «طبيعية»، وكل من الثلاث: سريعة وبطيئة. والبطؤ[9]، ليس لتخلخل[10] السكنات بل لممانعة المخروق، كالهواء في الحركة الطبيعية وممانعة الطبيعة، والمخروق في الحركة القسرية والإرادية.

ثم المشهور أنه لا بد وأن يتخلل بين حركتين مستقيمتين سكون، وهو مذهب أرسطو، ومذهب أفلاطون أنه لا يكون بينهما سكون.

اعلم أن المصنف ذكر في بحث الحركة مباحث أخر لكنها قليلة[11] الجدوى فلذلك تركتها.

---

(١) «أ + ب»: (تطلق).
(٢) «م» بدون: (والكيفية).
(٣) «ب»: (ولعل).
(٤) «أ»: (معينين).
(٥) «أ + ب + ج»: (مسببة)، وهو ما أثبتناه، وفي «خ»: في الصلب: (سببية)، وفي هامش «خ»: (مسببية).
(٦) «ب + ج»: (عن).
(٧) «م»: (خارج).
(٨) «ب» بدون: (تلك الحركة).
(٩) «ب»: (البطء).
(١٠) «ب»: (لتخلل).
(١١) «خ»: (قليل)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

المبحث الثالث

في الإضافة

«المضاف» يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس إلى النسبة الأخرى [المعقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى](١)، وحاصلها «النسبة المتكررة»، كما في شرح «المواقف»، كالأبوة والبنوة، العارضتين للأب والابن، وهو، أي: الأمر النسبيّ(٢): «المضاف الحقيقيّ».

قال بعض الأفاضل في وجه التسمية بـ«الحقيقي»: أن الإضافة بالحقيقة بين الأبوة والبنوة لا بين الأب والابن.

ويطلق «المضاف» أيضا على «معروض النسبة»، كذات الأب، وهو المضاف «المشهوري» على ما في «المواقف»، وهو خارج عن المبحث(٣)، لأنه ليس من قبيل الأعراض.

قال في شرح «المقاصد»: وما وقع في «المواقف» من أن النفس المعروض أيضاً يسمى مضافاً مشهوراً فخلاف المشهور، نعم، قد يطلق عليه لفظ المضاف، بمعنى: أنه شيء يعرض(٤) له الإضافة على ما هو قانون اللغة، انتهى.

و[قد](٥)يطلق أيضاً على المجموع الحاصل من «المعروض» و«العارض»، كذات الأب مع وصف الأبوة، وهو المضاف «المشهوري».

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

(٢) «ب» مشدد الحرف الأخير. وكذا في قوله: (الحقيقي).

(٣) «ج + ب + م»: (البحث).

(٤) «أ + ب + ج»: (تعرض).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب».

و[أيضا][١] قال في شرح «المواقف»: لفظ «الإضافة»، كلفظ «المضاف»، يطلق على ثلاثة معان أيضاً[٢]: العارضُ وحدَه، والمعروضُ وحدَه، والمجموعُ المركبُ منهما.

ومن خواص الإضافة «التكافؤ»[٣]، أي: التماثل في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج، فكلما وجد أحدهما في الذهن [أو في الخارج][٤] وجد الآخر فيه، وكلما عدم أحدهما في الذهن أو في الخارج عدم الآخر فيه، كذا في شرح «المواقف».

وقال «الأصفهاني»: إذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل فلا بد وأن يكون الآخر موجوداً بالفعل، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة[٥] فلا بد[٦] وأن يكون الآخر موجوداً بالقوة، وهذه الخاصة[٧] لا توجد[٨] في الثاني، وهو القسم الأول من المضاف «المشهوري»، بل يخص[٩] «الحقيقي» والثالث، كما يفهم من شرح «المواقف».

ومن خواص «الإضافة» وجوب «الانعكاس»، ومعناه: أنه إذا أُخِذَتْ ذاتُ واحدٍ من المضافين، ونُسب[١٠] إلى الآخر من حيث كان الآخر مضافاً إليه، وجب أن تنعكس[١١] هذه النسبة فتنسب الآخر إليه أيضاً، فكما أنَّ الأبَ أبُ الابنِ كذلك الابنُ ابنُ الأبِ، والعبد عبد المولى، والمولى مولى العبد.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٢) «ج» بدون: (أيضا).

(٣) وحاصله التلازم في الوجود. من هامش «أ».

(٤) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + ج + م».

(٥) «م» بدون: (... بالفعل، وإذا كان أحدهما موجودا بالقوة...).

(٦) «ب»: مشدد الدال.

(٧) «م»: (هذا). قوله: [وهذه الخاصة] أي: التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج معا لا توجد في الثاني إذ لا تكافؤ فيه في الذهن بل في الخارج فقط. من هامش «ب».

(٨) «م»: (يوجد).

(٩) «ج»: (يخص).

(١٠) «ب»: (نسبت).

(١١) «م»: (ينعكس).

وإنما قلنا من حيث كان[١] الآخر مضافاً إليه؛ لأنه إذا لم تُراع في الآخر هذه الحيثية لم يجب الانعكاسُ، فإنك إذا قلت: هذا أبٌ لإنسانٍ[٢]، لم يلزمْ أن هذا إنسانٌ لأبٍ.

قال في شرح «المواقف»: والحاصل أن هذه الخاصة، أي: الانعكاس المذكور، إنما هي المضاف «المشهوري»، أعني: المعروض[٣] المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه، كالأب والابن، والعالِم والمعلوم، والعاشق والمعشوق.

وأما المضاف «الحقيقي»، فلا نسبة[٤] فيه حتى يتصور الانعكاس؛ إذ لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة[٥]، انتهى[٦].

وقال في شرح «المواقف»: وقد يصعب[٧] رعاية قاعدة «الانعكاس» سيما إذا لم يكن له، أي: للمضاف من الجانب الآخر، اسم كذلك، كالجناح، فإنه اسم لأحد المتضايفين مأخوذ من إضافته، وهي الجناحية، وليس للمضاف الآخر، أعني: الطير، اسمٌ كذلك، فيقال: الجناح جناح الطير، ولا يقال: الطير طير الجناح، وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره، أي: المضاف[٨] من الطرف الآخر، بلفظ دال[٩] على النسبة، كذي الجناح، فإنه يجب الانعكاس حينئذ، انتهى[١٠]

---

(١) «م»: (كون).

(٢) «ب»: (الإنسان).

(٣) «م»: (معروض).

(٤) لعل المراد من النسبة المنفية هنا «الإضافة» بحسب اللفظ بشهادة السوق وإلا فالمضاف الحقيقي كيف لا توجد فيه النسبة. من هامش «خ + أ».

(٥) الأبوة والبنوة مشددة الواو في «ب».

(٦) «أ»: (اهـ).

(٧) «أ + ب + ج»: (تصعب).

(٨) «ب»: (....فاعتبر المضاف ...).

(٩) «ب» مشدد الدال.

(١٠) «أ»: (اهـ).

ومن خواص «الإضافة» أنها، أي: الإضافة، إذا كانت «مطلقة» أو «محصلة»، أي: مقيدة في طرف[١]، كان الطرف الآخر كذلك، مثلا: الأبوة المطلقة بإزاء البنوة المطلقة، وأبوة هذا بإزاء بنوة هذا.

ثم إن من «الإضافة» ما يتوافق في الطرفين، بأن يكون كل واحد من المضافين[٢] على صفة توافق صفة الآخر، مثل التماثل والتساوي، والأخوة[٣] والجوار والقرب، ومنها ما يختلف في الطرفين بأن يكون كل منهما[٤] على صفة تخالف الآخر اختلافاً محدوداً، ككونه نصفاً و[٥]ضعفاً، أو[٦] اختلافاً غير محدود، ككونه زائداً أو ناقصاً.

ثم إن[٧] اتصاف الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلى صفة «حقيقية»، أي: موجودة من الجانبين، كالعاشق والمعشوق، أما في العاشق فهو إدراكه جمال المعشوق، وأما في المعشوق فهو الجمال.

وقد يحتاج إلى صفة «حقيقية» في أحد الجانبين دون الآخر، كالعالِم والمعلوم، فإن العالِم مضاف إلى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة موجودة هي العلم دون اتصاف المعلوم بوصف موجود، وقد لا يحتاج إلى صفة حقيقية في شيء منهما، كاليمين والشمال، فإنهما متضايفان[٨] من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما.

ثم إن «الإضافة» تعرض لجميع المقولات:

---

(١) «خ»: (طرفه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٢) أراد من المضاف الذات ومن الصفة العارض.
(٣) «م» بدون: (والأخوة).
(٤) «ج»: (كل واحد من المضافين).
(٥) «أ»: (أو).
(٦) «ب + ج»: (و).
(٧) «ب» بدون: (إن).
(٨) «أ»: (متضايفين).

أما العارض «للجوهر»، فكأبوة الأب، فإنها مضايف[١] لبنوة الابن[٢].

أما العارض «للأعراض»:

فالعارض «للكم»، ككبر المقدار الكبير، فإنه مضاف[٣] لصغر المقدار الصغير، كقلة العدد القليل وكثرة العدد الكثير.

والعارض «للكيف»، كالأحر[٤] والأبرد، فإن الحرارة كيفيةٌ عرَض لها الزيادة، وهي «إضافة» تقتضي[٥] كونَ الحرارة الأخرى مزيدة عليها، وكذا حال الأبرد.

والعارض «للمضاف»، كالأقرب والأبعد، ولعل معنى عروض الإضافة[٦] هنا أن قرب هذا لذاك وقرب ذاك لهذا مضافان، فعرض لكل منهما إضافةٌ هي الزيادة بالنسبة إلى قرب الثالث إليهما، فالمزيد عليه هو القرب الثالث إليهما، فالإضافة العارضة ـ و[٧]هي الزيادة ـ إنما تعتبر بالقياس إلى كون قرب الثالث مزيداً عليه، وقس عليه الأبعد، وقس عليه بواقي الأعراض.

فرع: اعلم أن من أقسام المضاف: التقدم والتأخر.

قال الفلاسفة التقدم على خمسة أوجه:

الأول: التقدم بالزمان: وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع[٨] [القبل][٩] فيها مع البعد، كتقدم الأب على الابن، وكتقدم بعض أجزاء الزمان على

---

(١) «أ»: (مضافة)«ب + ج»: (متضايفة).
(٢) «م» بدون: (أما العارض «للجوهر»، فكأبوة الأب، فإنها مضايف لبنوة الابن).
(٣) «ج»: (متضايف). «م»: (تضائف).
(٤) «ب»: مشدد الراء.
(٥) «م»: (يقتضي).
(٦) «أ»: (لإضافة)، وما أثبتناه من «ب».
(٧) «م» بدون: (و).
(٨) «ب»: (يجتمع).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

بعض.

الثاني: التقدم بالذات، وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثراً فيه، كتقدم الجزء على الكل، وكتقدم الواحد على الاثنين.

الثالث[1]: التقدم بالعلية: وهو تقدم المؤثر الموجِب على معلوله، كتقدم الشمس على ضوئها.

اعلم أنه قد فُسِّرَ التقدُّمُ بـ«الطبع» في متن «هداية الحكمة»[2] من الفلسفة[3] بما فُسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه «شارحه».

وقال ذلك «الشارح»: المتقدم[4] بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير، أي: المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع.

وعند صاحب «المحاكمات»[5]: أنه الفاعل مطلقاً، سواء كان مستقلّاً بالتأثير

---

(١) «م»: (والثالث).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

هداية الحكمة: متن مشهور في الحكمة: [الفلسفة]، اعتنى به العلماء وكتبوا عليه الشروح والحواشي والتعليقات، وهو من تأليف الإمام المحقق، والفيلسوف المدقق، أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري: [٦٠٠هـ أو ٦٦٣هـ]، ومن أهم شروحه شرح العلامة زادة الهروي، يوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية برقم: (٤٤٤٩). انظر [كشف الظنون٢/ ٢٠٢١].

(٣) قوله:)من الفلسفة) ليس في «ب». «م»: (في متن من متون الفلاسفة).

(٤) «ج»: (التقدم).

(٥) المحاكمات بين الإمام والنصير في شرح الإشارات: وهي عبارة عن حاشية للإمام الكبير والمحقق القدير محمد بن محمد أبو عبد الله قطب الدين الرازي المعروف بالقطب التحتاني، أتقن العلوم العقلية وشارك في العلوم الشرعية، جالس العضد وأخذ عنه، دخل دمشق وأقام فيها حتى الوفاة (٧٦٦هـ)، قال السبكي في الطبقات أنه ممن لاقاه في دمشق سنة: (٧٦٣هـ) فوجدناه مبرزا في العلوم. ومن كتبه: شرح الحاوي الصغير في أربع مجلدات، وحواش على الكشاف، وله شرح المطالع وشرح الشمسية في المنطق، ورسالة في التصور والتصديق معروفة بالرسالة القطبية، ومنها حاشية «المحاكمات» على الإشارات وشرحها أيضا. له ذِكْر في طبقات السبكي، وطبقات الشافعية لابن شهبة، وطبقات الشافعية للأسنوي، وكذا لابن كثير، والسيوطي في بغية الوعاة. [هامش الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص١٢٦]. هذا ومما يجدر الإشارة إليه أن هذا نوع من العلوم والتأليفات عرفه المسلمون، أعني: «المحكامات» وله صور، منها أن يقوم مؤلف بكتابة تعليق أو حاشية على كتاب ما ليحاكمه بمعيار النقد العلمي

أو: لا.

واعلم أن التقدم بـ«العلية» والتقدم بـ«الطبع» مشتركان[١] في معنى واحد يسمى: «التقدم بالذات»، وهو تقدم المحتاج إليه على المحتاج.

وربما يقال للمعنى المشترك أيضاً تقدم بالطبع، ويختص التقدم[٢] بالعلية باسم: «التقدم بالذات»، إلى هنا ذلك كلام «الشارح».

الرابع: التقدم بالرتبة: وهو أن يكون الترتيب معتبراً فيه، وسماه المصنف: «التقدم بالمكان»، وهو ما كان أقرب من مبدإ محدود.

و[٣]«الرتبة»:

إما «حسية»، كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب بعد اعتبار مبدإ المحراب[٤].

وإما «عقلية»، كتقدم الجنس على النوع بالنسبة إلى الجنس العالي [بعد اعتبار الجنس العالي][٥] [مبدءا][٦].

قال في شرح «المواقف»: ويختلف التقدم [الرتبي، أي:][٧] يصير المتقدم متأخراً

المجرد، ومنها أن تحصل معارضة أو ردود بين عالمين من مذهب واحد أو من مذهبين أو مدرستين أو دينين أو فلسفتين ثم يعقد بعد ذلك محاكمات لهما فينظر في أقوالهما وأدلتهما ليعلم بعد ذلك المخطئ من المصيب، كالمحاكمات التي قام بها بعض العلماء بين حجة الإسلام الغزالي وبين الفيلسوف المعارض لأهل الشريعة ابن رشد، ومن هذا ما كتبه علاء الدين الطوسي: (ت: ٨٨٠هـ) في كتابه «الذخيرة» بأمر من السلطان محمد الفاتح في المحاكمة بين حجة أهل الشرع الغزالي وبين تابع الفلسفة الأرسطية ابن رشد. انظر: [كشف الظنون ١/ ٩٥ ـ ٢/ ١٦١٠].

(١) «ج»: (يشتركان)

(٢) مكررة هكذا (التقدم التقدم) في «أ».

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (بعد اعتبار المحراب مبداءً).

(٥) ما بين المعقوفتين ليس موجودا في: «أ + م» لكن في «م»: (جنس العالي).

(٦) ما بين المعقوفتين من: «ب + ج + م».

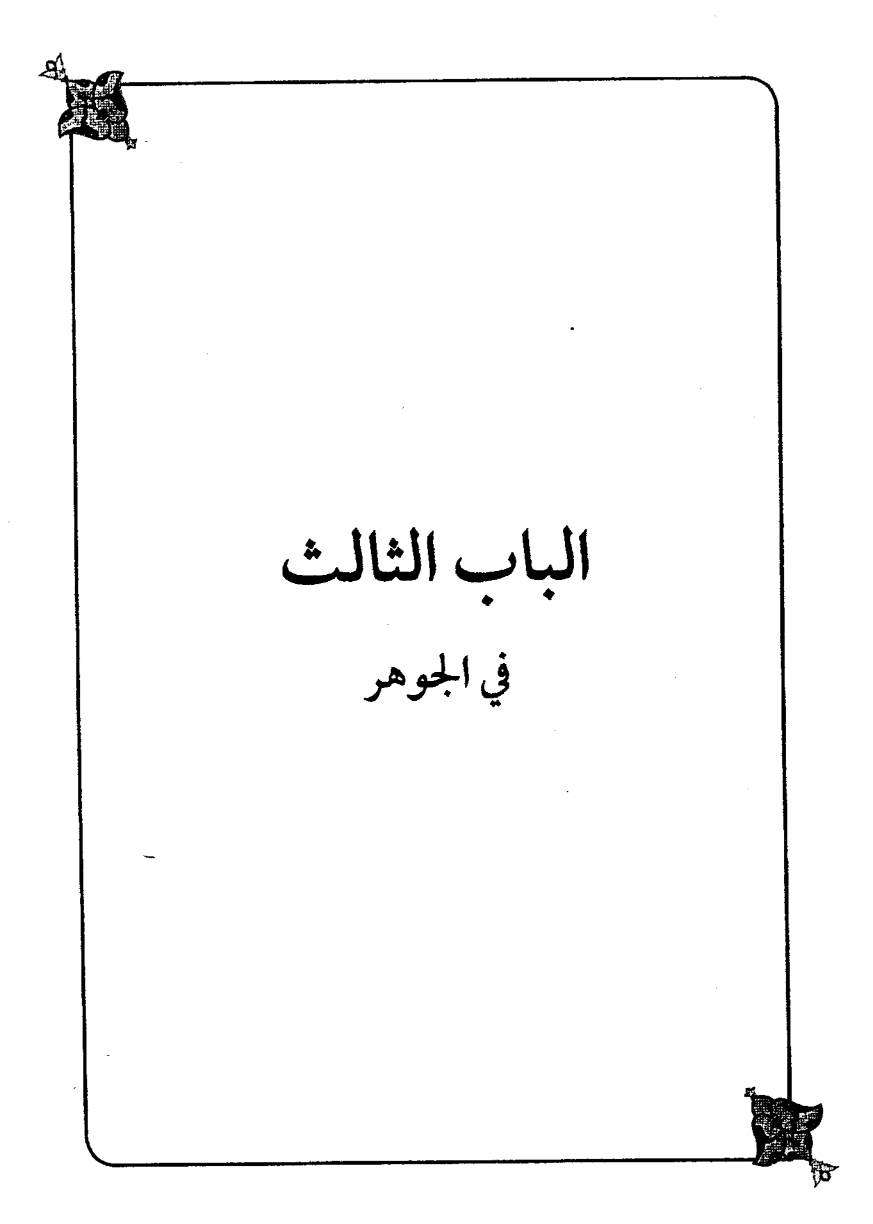
(٧) ما بين المعقوفتين ليس في «ب + م».

والمتأخر متقدماً، فإنك قد تبتديء من المحراب فيكون الصف الأول مقدماً على الصف الأخير، وقد تبتديء من الباب[1] فينعكس الحال، وقس على ذلك الأجناسَ، فإنك إذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم مقدما على الحيوان، وإن جعلت الإنسان مبدءا فبالعكس.

الخامس: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

والحصر استقرائي.

(١) «م»: (وإن بدأت من الباب).



الباب الثالث

في الجوهر

قال في شرح «المواقف»: الجوهر: ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة، وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين، انتهى.

قال الفلاسفة: الجوهر منحصر في خمسة: الهيولى، والصورة الجسمية[1]، والنوعية، والجسم، والنفس، والعقل.

وذلك لأن «الجوهر»، إما أن يكون محلاً لجوهر آخر، وهو «الهيولى»، أو حالّاً في جوهر آخر، وهو «الصورة»، أو مركباً منهما، وهو «الجسم»، أو: لا يكون محلّاً ولا حالّاً ولا مركباً منهما، وهو «المفارق»، و«المفارق» إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك، فهو «النفس»، وإلا فهو «العقل».

وقال في شرح «المواقف»: وهذا التقسيم الذي ذكروه مبني على نفي الجوهر الفرد، إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما، بل هناك جسم مركب من جواهر فردة.

وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم تقسيمهم بعد أن يبين أن الحالَّ في الغير قد يكون جوهراً، وهو ممنوع، فإن الظاهر أن الحالَّ في غيره يكون عرضاً قائماً به، فلا يثبت جوهر حالٌّ، وهو الصورة، وما لا يتركب من حالٍّ ومحلٍّ جوهرين، ولا جوهر [هو][2] محلّ لجوهر آخر، انتهى[3]

وقال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز: إما أن يقبل القسمة، سواء كان في جهة واحدة أو أكثر، فهو: «الجسم»، أو لا يقبل القسمة، وهو: «الجوهر الفرد»، وهذا عند «الأشاعرة»، فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين، وإن

(١) «ج»: (الجسمانية).
(٢) ما بين المعقوفتين من «م».
(٣) «أ + ج»: (اهـ).

أقل ما[١] يتركب الجسم منه جوهران فردان.

وأما عند المعتزلة، إن لم يقبلِ «الجوهرُ» القسمةَ، فهو «الجوهر الفرد»، وإنْ قَبِلَ القسمةَ في جهةٍ فقطْ، فهو «الخط»، وإن قبل القسمةَ في جهتين، فهو «السطح»، وإن قبل القسمةَ[٢] في ثلاث جهات[٣]، فهو «الجسم»، فلا بد للجسم عندهم من الأبعاد الثلاثة.

ثم اختلفت[٤] المعتزلة في أقلِّ ما يتركب منه الجسمُ، ويحصل[٥] به الأبعاد الثلاثة، فقال النَّظَّامُ: يتركب من أجزاء غير متناهية، وقال الجُبَّائي[٦]: من ثمانية أجزاء، بأن يوضع جزآن، فيحصل الطول، ويوضع جزآن آخران على جنبيها، فيحصل العرض، ويوضع أربعة أخرى فوق الأربعة الأولى، فيحصل العمق. وقال

---

(١) «م»: (وإنما يتركب).

(٢) في «ب»: (... وإن قبلها في ثلاث...).

(٣) «م»: (في الجهات الثلاث).

(٤) «م»: (اختلف).

(٥) «ب»: (تحصل).

(٦) الجبائي: [303هـ]: شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أبو علي، محمد بن عبد الوهاب البصري. مات بالبصرة سنة ثلاث وثلاث مئة. أخذ عن: أبي يعقوب الشحام، وعاش ثمانيا وستين سنة، ومات فخلفه ابنه العلامة أبو هاشم الجبائي، وأخذ عنه فن الكلام أيضا أبو الحسن الأشعري، ثم خالفه ونابذه وتسنن. وكان أبو علي على بدعته متوسعا في العلم، سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه. وكان يقف في أبي بكر وعلي: أيهما أفضل ؟.

وله كتاب: «الأصول»، و«النهي عن المنكر»، و«التعديل والتجويز»، و«الاجتهاد»، و«الأسماء والصفات»، و«التفسير الكبير»، و«النقض على ابن الراوندي»، «الرد على ابن كلاب»، «الرد على المنجمين»، و«من يكفر ومن لا يكفر»، و«شرح الحديث»، وأشياء كثيرة.

قيل: سأل الاشعري أبا علي: ثلاثة أخوة، أحدهم تقي، والثاني كافر، والثالث مات صبيا؟ فقال: أما الأول ففي الجنة، والثاني ففي النار، والصبي فمن أهل السلامة. قال: فإن أراد أن يصعد إلى أخيه ؟ قال: لا، لأنه يقال [له]: إن أخاك إنما وصل إلى هناك بعمله. قال: فإن قال الصغير: ما التقصير مني، فإنك ما أبقيتني، ولا أقدرتني على الطاعة. قال: يقول الله له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، ولاستحقيت العذاب، فراعيت مصلحتك. قال: فلو قال الأخ الأكبر: يا رب كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني ؟ فانقطع الجبائي. و«الجبائي» نسبة إلى «جُبَّى»: بلد أو كورة من عمل خوزستان، كما في معجم البلدان.

العلاف[١]: من ستةٍ: بأن يُوضَعَ ثلاثةٌ على ثلاثةٍ.

والحق، أنه يحصل الجسم، ويتحصل[٢] الأبعاد الثلاثة بأربعة أجزاء، بأن يوضع جزآن، ويوضع بجنب أحدهما جزء ثالث، ويوضع فوقه [رابع][٣]، أي: فوق الذي وضع بجنبه ثالث[٤]، كذا يُفهم من سوق «المواقف».

و»الخط[٥]» و«السطح» واسطتان عندهم بين «الجسم» و«الجوهر الفرد»، وداخلان في «الجسم» عندنا، والنزاع راجع إلى التسمية والاصطلاح، كلُّ ما ذُكِرَ من شرح «المواقف».

ثم اعلم أن مباحث الباب [الثالث][٦] منحصرة[٧] في فصلين:

---

(١) «أ + خ»: (الفلاسفة). «ب + ج»: (العلاف)، وهذا ما أثبتناه.

(٢) «ب»: (تتحصل).

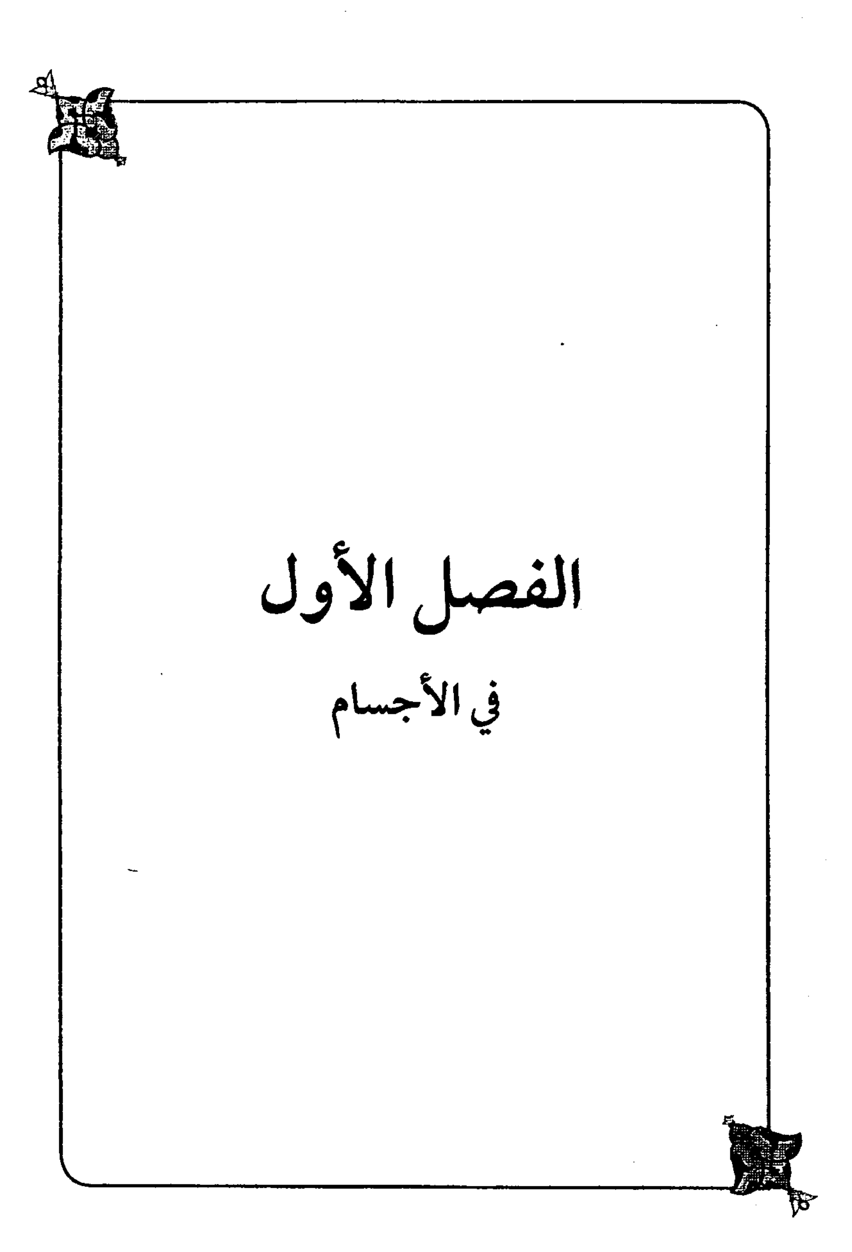
(٣) «أ»: (ويوضع جزء رابع فوقه). «ب + ج»: (ويوضع فوقه رابع). وما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م»: (أي فوق الذي بجنب ثالث).

(٥) «ب + م»: (فالخط).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «خ + م»: (منحصر). وما أثبتناه من بقية النسخ.



الفصل الأول

في الأجسام

المبحث الأول

في تعريف الجسم

وفي شرح «المواقف»: إنَّ لفظَ الجسمِ يُطلَقُ عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين:

أحدهما: يسمى جسما «طبيعياً»، لأنه يُبحث عنه في «العلم الطبيعي»، منسوب إلى «الطبيعة» التي هي مبدأ الآثار، على زعمهم، أي: علة فاعلية لآثار أجسام كانت الطبيعة فيها، أي: في تلك الأجسام، وعرفوا «الجسم الطبيعي» بأنه: جوهر يمكن أنْ يُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، ومعنى «الزاوية القائمة» أنه إذا قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له، أي للقائم، إلى أحد الطرفين أصلا، حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان، فكل[1] واحدة منهما زاوية قائمة [هكذا][2]: ⊥، وأما إذا كان مائلاً إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى، وهي تسمى: «الزاوية[3] الحادة»، والأخرى كبرى، وهي تسمى: الزاوية المنفرجة هكذا ، و«الزاوية» على قول البعض: سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أنْ يتحدا خطاً واحداً، وفي «الزاوية» أقوالٌ أخَرُ ذكرَها شارحُ «المواقفِ»[4].

وثاني المعنيين للفظ «الجسم» يسمى: «جسماً تعليمياً» إذ[5] يبحث عنه في العلوم التعليمية، أي: الرياضية، الباحثة عن أحوال «الكم المتصل» و«المنفصل»، منسوبة إلى

---

(١) «خ»: (كل).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + خ».

(٣) «م»: (زاوية).

(٤) «أ» بدون هذين الرسمين.

(٥) «أ»: (إن)، وما أُبتناه من «ب».

التعليم والرياضة، فإن الفلاسفة كانوا يبتدؤن[١] بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان؛ لأنها أسهل إدراكاً، وعرَّفوه بأنه: «كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة[٢]».

ولو[٣] أردنا أن نجمع معنى «الجسم» في تعريف واحد، قلنا[٤] هو: القابل لفرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة[٥] من غير ذكر لفظ الجوهر والكم.

هذا الذي ذكرناه من تعريف «الجسم» وتعدد معناه، إنما هو عند الفلاسفة، وأما المتكلمون فعرفوه بأنه: المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة.

وقالت المعتزلة، هو: الطويل العريض العميق، انتهى[٦].

---

(١) «أ»: (يبتدءون).
(٢) «أ» بدون: (القائمة).
(٣) «م»: (وإن).
(٤) «أ» بدون: (قلنا).
(٥) والزاوية في الأبعاد الثلاثة المتقاطعة أثنى عشر. من هامش «أ».
(٦) «ب» بدون (اهـ). «أ»: (اهـ).

المبحث الثاني

في أجزاء الجسم

قال في شرح «المواقف»: الجسم: إما مركب من أجسام مختلفة الحقائق، كالحيوان، وإما بسيط، وهو ما لا يكون كذلك، كالماء، مثلاً.

ثم إنَّ جمهورَ المتكلمين ذهبوا إلى أن «الجسم البسيط» منفصل في الحقيقة وإن كان متصلاً في الحس، مركب[١] من أجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم أصلًا، لا قطعاً لصغرها، ولا كسراً لصلابتها، ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر، ولا فرضاً عقلياً.

قال الخيالي: أي: مطابقاً للواقع، وإلا فللعقل فرض كل شيء.

وقال بعض المتكلمين، وهو النَّظَّام، إن «الجسم البسيط»[٢] مركب من أجزاء غير متناهية، وهو أيضاً يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الأجزاء للانقسام كما عرفت.

وذهب الفلاسفة إلى أن «الجسم البسيط» متصلٌ في الواقع كما هو متصل عند[٣] الحس، قابل لانقسامات لا نهاية لها.

(١) «م»: (... وإن كان في الحس مركبا من أجزاء موجودة بالفعل صغار...).
(٢) «ج»: (بسيط).
(٣) «ج»: (في).

وذهب محمد الشهرستاني[١] إلى مذهب الفلاسفة، لكن قال: [إن][٢] «الجسم» قابل لانقسامات متناهية[٣].

---

(١) الشهرستاني: [من كبار علماء أهل السنة (الأشاعرة)]: [٤٧٩هـ-٥٤٩هـ]: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، المتكلم على مذهب الأشعري؛ كان إماما مبرزا فقيها تفقه على أحمد الخوافي، وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما، وبرع في الفقه، وقرأ [الكلام] على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه. وصنف كتبا منها: كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام»، و«كتاب الملل والنحل»، و«المناهج»، و«البينات»، وكتاب «المضارعة»، و«تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام»، وكان كثير المحفوظ حسن المحاورة يعظ الناس، ودخل بغداد سنة عشر وخمسمائة وأقام بها ثلاث سنين، وظهر له قبول كثير عند العوام، وسمع الحديث من علي بن أحمد المديني بنيسابور ومن غيره، وكتب عنه الحافظ أبو سعد عبد الكريم السمعاني، وذكره في كتاب «الذيل». وكانت ولادته سنة سبع وستين وأربعمائة بشهرستان، هكذا وجدته بخطي في مسودتين وما أدري من أين نقلته، وقال ابن السمعاني في كتاب الذيل: سألته عن مولده فقال: في سنة تسع وسبعين وأربعمائة وتوفي بها أيضا في أواخر شعبان سنة ثمان وأربعين وخمسمائة، وقيل سنة تسع وأربعين، والأول أصح، رحمه الله تعالى. وشهرستان: لفظة عجمية وهي مركبة، فمعنى «شهر» مدينة، ومعنى «الأستان» الناحية، فكأنه قال: مدينة الناحية - ذكر ذلك كله أبو عبد الله ياقوت الحموي في كتابه الذي سماه « المشترك وضعا المختلف صعقا » وفي بعضه زيادة على ماذكره ياقوت. [وفيات الأعيان: ٤/ ٢٧٣].

قال في السير: أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف. برع في الفقه على الإمام أحمد الخوافي الشافعي، وقرأ الأصول على أبي نصر بن القشيري، وعلى أبي القاسم الأنصاري....اهـ ثم قال ناقلا عن السمعاني: غير أنه كان متهما بالميل إلى أهل القلاع والدعوة إليهم، والنصرة لطاماتهم. وقال في «التحبير»: هو من أهل شهرستانه، كان إماما أصوليا، عارفا بالأدب وبالعلوم المهجورة. قال: وهو متهم بالإلحاد، غال في التشيع. وقال ابن أرسلان في «تاريخ خوارزم»: عالم كيس متفنن، ولولا ميله إلى أهل الإلحاد وتخبطه في الاعتقاد، لكان هو الإمام، وكثيرا ما كنا نتعجب من وفور فضله كيف مال إلى شيء لا أصل له ؟! نعوذ بالله من الخذلان، وليس ذلك إلا لإعراضه عن علم الشرع، واشتغاله بظلمات الفلسفة، وقد كانت بيننا محاورات، فكيف يبالغ في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم، حضرت وعظه مرات، فلم يكن في ذلك قال الله ولا قال رسوله، سأله يوما سائل، فقال: سائر العلماء يذكرون في مجالسهم المسائل الشرعية، ويجيبون عنها بقول أبي حنيفة والشافعي، وأنت لا تفعل ذلك؟! فقال: مثلي ومثلكم كمثل بني إسرائيل يأتيهم المن والسلوى، فسألوا الثوم والبصل ... إلى أن قال ابن أرسلان: مات بشهرستانة سنة تسع وأربعين وخمس مئة. قال: وقد حج سنة عشر وخمس مئة، ووعظ ببغداد.اهـ قلت: وموقف الإمام الذهبي من علماء أهل السنة معروف سببه، وقد نبه الإمام السبكي في أكثر من موضع في طبقاته الكبرى على استنقاص الإمام الذهبي من قدر علماء أهل السنة في تراجمه المختلفة.

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٣) «م» بدون : (وذهب محمد الشهرستاني....متناهية).

وذهب ذي مقراطيس[١] من الفلاسفة إلى أن «الجسم البسيط» مركب من أجزاء صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض.

أقول: النزاع إنما وقع في «الجسم البسيط» كما صرح به شارح «المواقف»، ولعل وجهه أن «الجسم المركب»، كالحيوان، له أجزاء [وإن][٢] كان الجسم المركب بها جسماً مركباً، وهي البسائط الأربعة.

وفي «البسائط» اختلافات سمعتها، والمتبادر من أجزاء المركب البسائط الأربعة، وهي متناهية وموجودة بالفعل بلا شك، كما صرح به شارح «المواقف»، فليس فيه نزاع، نعم، إن أجزاء هذه البسائط أجزاء للمركب أيضاً بالواسطة، فلو أُريدَ من أجزاء المركب أجزاء البسائط التي فيه، لكان محلاً للنزاع.

ثم إن الفلاسفة لما قالوا: [إنَّ الجسمَ البسيطَ متصلٌ في نفسه قابل للانقسام]، قالوا: إن القابل للانقسام ليس الاتصال؛ لأنه يعدم عند الانقسام، والقابل يجب أن يبقى مع المقبول، فتعين أن القابل للانقسام شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال، ويبقى معهما، ويسمى ذلك الشيء: «هيولى» و«مادة»، وثمة «جوهر» ممتدٌ في الجهات[٣]، متصل في نفسه، وهي «الصورة الجسمية».

ثم قالوا[٤]: إن «الصورة» لا تنفك عن «الهيولى[٥]»، ولا تنفك الهيولى عن

---

(١) «ب»: (ذومقراطيس).

ديمقريطيس: وهو من الحكماء المعتبرين في زمان بهمن بن اسفنديار، وهو وبقراط كانا في زمان واحد قبل أفلاطون، وله آراء في الفلسفة؛ وخصوصاً في مبادئ الكون والفساد. وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي؛ وما أنصف. قال ديمقريطيس... اهـ ذكر الشهرستاني هنا ما أثر عنه من أقوال فالتراجع ثمة. [الملل والنحل للشهرستاني].

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «م» بدون: (الجهات).

(٤) «ج» بدون: (قالوا) . «م»: (أقول).

(٥) الهيولى في اللغة القطن وهو يشبه به. من هامش «خ + أ».

الصورة، فإذا قَطَعْتَ جسماً قطعتين، فقد عُدمت صورة جسمية وحدثت صورتان جسميتان، والمادة باقية في الحالتين.

ثم إن الفلاسفة أثبتوا للجسم «صورة» أخرى كان الجسم بها نوعاً من الأنواع، وسموها: «صورة نوعية»، وهي الصورة: المائية[٦] والهوائية والنارية والأرضية، فإذا انقلب الماءُ هواءً انعدمت «الصورة النوعية»، وحصلتْ صورةٌ نوعية أخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولي، وإنما أثبتوا الصورة النوعية ليجعلوها مبدأ لآثار الأجسام واختصاصها بالأمكنة والأوضاع الطبيعية؛ إذ لو كانت هذه الأشياء للصورة الجسمية لاشتركت الأجسام كلها فيها.

اعلم أنَّ الأشياءَ كلَّها مستندةٌ إلى الله تعالى بلا واسطة، وأن ما اخترعه الفلاسفةُ من العقول العشرة والنفوس الفلكية والصورة النوعية وأمثال ذلك من الأباطيل، مجردُ أسماءٍ واصطلاحاتٍ ابتدعوها، ولا برهانَ لهم عليها[٧].

---

(٦) وهو جوهر بسيط عندهم كما صرح به في «التعريفات». من هامش «خ + أ».

(٧) من قوله: (اعلم) إلى قوله: (عليها) ليس موجودا في «ج».

المبحث الثالث

في أقسام الجسم

قال الفلاسفة: الأجسام إما «مركبات»[١] من أجسام مختلفة الطبائع، وتسمى «المواليد»، وهي[٢]: المعادن والنباتات والحيوانات، وإما «بسائط»، والبسائط تنقسم إلى: «فلكيات» و«عناصر»، والأول: «أفلاك» و«كواكب»، والأفلاك الثابتة بالأرصاد تسعةٌ، يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي، وواحد منهما غير مكوكب، يحيط بالثمانية الباقية، ويحرك كلها بالحركة اليومية، وهو (الفلك الأعظم والفلك الأطلس.

والجسم المحيط بسائر الأجسام ومحدد الجهات، وهو المسمى في الشرع بـ«العرش» المجيد، وتحته «فلك الثوابت»[٣]، ويسمى بـ«فلك البروج» أيضا، وهو المسمى في الشرع بـ«الكرسي»[٤]، ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ثم فلك المريخ، ثم فلك الشمس، ثم فلك الزهرة، ثم فلك عطارد، ثم فلك القمر.

ثم إن «الأفلاك» عندهم متحركة بالاستدارة، وشفافة، أي: لا لون لها، فلا تحجب الأبصار عن رؤية ما ورائها.

---

(١) «م»: (مركبة).

(٢) «خ»: (وهو).

(٣) قوله: [فلك الثوابت]، ومعنى ثبوتها أنها لا تتحرك في البروج، وأما الحركة بين المشرق والمغرب فهي ثابتة لكل كوكب سوي القطبين. من هامش «خ + أ».

(٤) ما بين القوسين في «م» هكذا: (الفلك الأعظم، وهو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد والفلك الأطلس. و تحته فلك الثوابت، وهو الجسم المحيط بسائر الأجسام ومحدد الجهات، وهو المسمى في الشرع بـالكرسي).

وزعم الفلاسفة[١] أيضاً، أن «الأفلاك» لا حارة ولا باردة، ولا خفيفة ولا ثقيلة، ولا رطبة ولا يابسة، ولا قابلة للحركة الكمية، كالتخلخل والتكاثف[٢].

ثم إن الفلاسفة حكموا بأن أفلاك الكواكب السبعة أفلاك كلية تشتمل على أفلاك جزئية يتركب منها الأفلاك الكلية، فقالوا: إن للشمس فلكين، ولكل من القمر والعطارد[٣] أربعة أفلاك، ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة أفلاك، فإذا ضُمَّ فلك البروج والفلك الأعظم يصير المجموع أربعة وعشرين فلكاً، ومن أراد التفصيل فليطلبه في «المواقف» و«شرحه».

وأما «الكواكب» فهي عند الفلاسفة أجسام بسيطة مركوزة في الأفلاك، مضيئة بالذات، إلا القمر، فإنه يستفيد الضوء من الشمس[٤]، ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس.

ثم إن سبعة من الكواكب سيارة، كلٌّ في فلكٍ، على الترتيب الذي ذُكِرَ[٥].

وأما «الثوابت»، فغير محصورة، وقد رُصِدَ منها ألفٌ ونيف وعشرون كوكبا، كلها في الفلك الثامن.

و«النيِّفُ» كـ [كيِّس]، وقد يُخَفَفُ ما زادَ على العَقْدِ إلى أن يبلغَ العقْدُ الثاني. أصلُهُ: نيوف[٦].

ثم قالوا: إن خسوف القمر حاصل عند حيلولة الأرض بينه وبين الشمس حين مقابلة القمر للشمس، وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس

---

(١) «ج»: (زعموا).
(٢) «م» هكذا: (... للحركة الكمية كالثلج، والتخلخل والتكاثف).
(٣) «ج»: (عطارد).
(٤) «ج»: (فإن ضوءه مستفاد من الشمس).
(٥) «ج»: (المذكور).
(٦) «ج» بدون: (أصله نيوف).

في النهار بان يحول القمر بيننا وبين الشمس، [فلم نر ضوء الشمس][(١)] بل نرى لون القمر [المظلم][(٢)] في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها، وليس كذلك، فليس الكسوفُ تغيرَ حالٍ في ذات الشمس، كالخسوف في ذات القمر، ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس إلى قوم دون قوم، كذا في شرح «المواقف».

واعلم أن كل ما نُقِلَ من الفلاسفة[(٣)] في «الأفلاك» و«الكواكب» غير معلوم يقيناً، وإنَّ أدلتَهم لم تَسْلم[(٤)] من الاعتراضات، كما في شرح المواقف.

وأما «العناصر»، فأربعةٌ: النار والهواء والماء و[التراب، أي:][(٥)] الأرض.

زعم الفلاسفة أن تحت فلك القمر كرةَ النَّارِ، وهو خفيف مطلق حار يابس، وتحت كرةِ النارِ كرة الهواءِ، وهو خفيف مضاف، أي: خفيف بالنسبة إلى الماء والأرض وإن كان النار أخف منه، وهو حار رطب، وتحتَ كرةِ الهواءِ الماءُ، وهو ثقيل مضاف، أي: ثقيل بالنسبة إلى النار والهواء وإن كان الأرض أثقل منه، وهو محيط بثلاثة أرباع الأرض، وكان حقه أن يحيط بالأرض ليكون كرة تامة، لكن لما حصل في بعض جوانبها تلالٌ و وِهَادٌ بسبب الأوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع إلى الأغوار وانكشفت المواضع المرتفعة، وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة ليكون منشأً للنباتات ومسكناً للحيوانات.

ويَرِدُ عليهم أن الأوضاع والاتصالات الفلكية لأي شيء اقتضى حصول التلال والوهاد في هذا الجانب دون الجانب الآخر معَ أن الأرض بسيطة وأجزاءها متماثلة في الماهية عندهم.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٣) «ج»: (كل ما نقل عنهم).

(٤) «خ»: (يسلم). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج».

والحق، أن كل ذلك بقدرة الله تعالى واختياره، ولا مدخل للأوضاع والاتصالات، كذا في شرح «المواقف».

وتحتَ الماءِ كرةُ الأرضِ، وهو ثقيل مطلق بارد يابس، ومحله وسط العالم بحيث ينطبق[١] مركزه على مركز العالم.

ثم إن الفلاسفة [لما][٢] زعموا أن الأرض كرة في الحس وإن لم تكن كرة حقيقية أُوْرِدَ عليهم بأن الاختلاف الذي على سطحها يمنع كريتها في الحس كما يمنع كريتها في الحقيقة؟!

فأجابوا عنه: بأنه[٣] كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة، فلا يقدح في الكرة[٤] الحسية، وأن منع الكرية الحقيقية لأن الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون[٥] الخطوط المخرجة منها إلى السطح في جميع الجوانب متساوية.

قال في شرح «المواقف»: قد بين الفلاسفة أن الجبل إذا كان ارتفاعُه نصفَ فرسخٍ يكونُ[٦] نسبةُ طولهِ إلى قطرِ الأرضِ كنسبةِ خُمُسِ سُبْعِ عرضِ شعيرةٍ معتدلةٍ إلى كرةٍ قطرُها ذراعٌ[٧]، وعلى هذا يكون[٨] نسبة طول أعظم جبل على الأرض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ كنسبة سُبع عرض تلك الشعيرة إلى الذراع تقريباً، انتهى.

وقال في شرح «المواقف»: وما كان من العناصر ألطف فهو إلى الفلك أقرب،

---

(١) «ج»: (يطابق).
(٢) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٣) «م» بدون: (بأنه).
(٤) «ج»: (الكرية).
(٥) «أ + ب + ج»: (تكون). «خ + م»: (يكون).
(٦) «ج»: (تكون).
(٧) «أ»: (زراع)، وما أثبتناه من «ب».
(٨) «خ»: (يكون).

وما كان أكثف فهو أبعد عن الفلك، انتهى.

فإن «اللطيف» يطلب جهة العلو، و«الكثيف» يطلب جهة السفل[١].

ثم إن «العناصر» بأسرها كائنة وفاسدة، لأن مياه بعض العيون ينقلب حجرا، فالفساد حينئذ الصورة المائية والكائن الصورة الحجرية، والحجر يجعله أصحاب الحيل ماء، والهواء الملاصق للإناء المبرد يصير قطرا، والماء المُغْلَى والشعلة يصيران هواء، والهواء يصير ناراً، كما في كور الحداد.

وأما «المركبات»، كالمواليد الثلاثة، وهي: المعادن والنباتات والحيوانات، فإنها تخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمزجة مختلفة، معدة لِخَلَقٍ[٢] مختلفة.

و«الأمزجة»، جمع «مزاج»: [وهو][٣] الكيفية [المتشابهة][٤] المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض، بأن يتصغر[٥] أجزاء البسائط فيختلط بحيث تكسر سورةُ كلٍّ واحدٍ منها سورةَ الآخر، فتحدث كيفية متوسطة.

---

(١) «م» بدون: (فإن اللطيف... السفل).

(٢) جمع خلقه كفرق جمع فرقه. من هامش «أ».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج». «م»: (والمزاج).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (تصغر).

المبحث الرابع

في حدوث الأجسام

اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس[1] على أن الأجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها.

و[2]دليل الحدوث: هو أن الأجسام كلها لا تخلو عن الحوادث، [وكل ما لا يخلو عن الحوادث][3] فهو حادث.

يقال: جاء في «السِفْر الأول»، أي: الجزء الأول من التوراة، أن الله تعالى خلق جوهرا، ثم نظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه، فصارت ماء، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السموات، فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زبد، فخلق الأرض منه، ثم أرساها بالجبال.

وزعم أرسطاطاليس وأبو نصر الفارابي وأبو على ابن سينا أن الأفلاك قديمة بموادِّها ومقاديرها وأشكالها سوى حركاتها، والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها، وصورها النوعية بجنسها.

ولعل معناه: أن «الصورة الجسمية» نوعٌ واحد قديم بتعاقب أشخاصها، وأن «الصورة النوعية» أنواعٌ أربعةٌ: صورة الماء، وصورة النار، وصورة الهواء، وصورة الأرض، وبين هذه الصور الأربعة جنس[4] مشترك قديم يتعاقب أنواعها الأربعة.

---

(١) فصل الإمام الباقلاني في ذكر عقائد اليهود والنصارى في كتابه التمهيد (ص٧٨)، و(ص١٣٠)، وتكلم على المجوس (ص٧٥). وانظر «المقدمات المراشد في علم العقائد» لابن خمير السبتي، ص١٠٩ وما بعدها.

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) والجنس المشترك بين الصور الأربعة إما مفهوم الصورة النوعية أو مفهوم مبدأ الآثار وغير ذلك. من هامش «أ».

وزعم الفلاسفة[١] الذين كانوا قبل أرسطاطاليس، كسقراط[٢] وغيره، أن

(١) «م» بدون: (الفلاسفة).

(٢) سقراط: بن سفر نيسقوس الحكيم، الفاضل، الزاهد: من أهل أثينية. وكان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وأرسالاوس، واقتصر من أصنافها على الإلهيات والأخلاقيات، واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق، وأعرض عن ملاذ الدنيا، واعتزل إلى الجبل، وأقام في غاربه. ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان؛ فثوروا عليه الغاغة وألجأوا ملوكهم إلى قتله؛ فحبسه الملك، ثم سقاه السم. وقضيته معروفة.
قال سقراط: إن الباري تعالى لم يزل هوية فقط؛ وهو جوهر فقط. وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف، والقول فيه: وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه وصفه، وحقيقته، وتسميته، وإدراكه؛ لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره، فهو المدرك حقاً، والواصف لكل شيء وصفاً، والمسمى لكل موجود اسماً؛ فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً؟! فنرجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله، وهي أسماء وصفات؛ إلا أنها ليست من الأسماء الواقعة على الجوهر المخبرة عن حقيقته وذلك مثل قولنا: إله أي واضع كل شيء، وخالق أي مقدر كل شيء، وعزيز أي ممتنع أن يضام، وحكيم أي محكم أفعاله على النظام ... وكذلك سائر الصفات. وقال: إن علمه، وقدرته، وجوده، وحكمته... بلا نهاية، ولا يبلغ العقل أن يصفها، ولو وصفها لكانت متناهية. فألزم عليه: إنك تقول: إنها بلا نهاية ولا غاية، وقد نرى الموجودات متناهية؟! فقال: إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل، لا بحسب القدرة والحكمة والجود، ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية، فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب؛ بل لقصور في المادة. وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها وإن تناهت: ذاتاً، وصورة، وحيزاً، ومكاناً؛ إلا أنها لا تتناهى زماناً في آخرها إلا من نحو أولها، وإن لم يتصور بقاء شخص؛ فاقتضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنواع، وذلك بتجدد أمثالها؛ ليستحفظ الشخص ببقاء النوع، ويستبقي النوع بتجدد الأشخاص، فلا تبلغ القدرة إلى حد النهاية، ولا الحكمة تقف على غاية. ثم إن من مذهب سقراط: أن أخص ما يوصف به الباري تعالى هو كونه: حياً، قيوماً؛ لأن: العلم، والقدرة، والجود، والحكمة: تندرج تحت كونه حياً؛ والحياة صفة جامعة للكل. والبقاء، والسرمد، والدوام، وحفظ النظام في العالم: تندرج تحت كونه قيوماً، والقيومية صفة جامعة للكل. وربما يقول: هو حي ناطق من جوهره أي من ذاته، وحياتنا ونطقنا لا من جوهرنا؛ ولهذا يتطرق إلى حياتنا ونطقنا العدم والدثور والفساد، ولا يتطرق إلى حياته ونطقه تعالى وتقدس. وحكى فلوطرخيس في المبادئ أنه قال: أصول الأشياء ثلاثة وهي: العلة الفاعلة، والعنصر، والصورة؛ فالله تعالى هو الفاعل، والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد، والصورة جوهر لا جسم. وقال: الطبيعة أمة للنفس، والنفس أمة للعقل، والعقل أمة للمبدع الأول؛ من أجل أن أول مبدع أبدعه المبدع الأول صورة العقل. وقال: المبدع لا غاية له ولا نهاية؛ وما ليس له نهاية ليس له شخص وصورة. وقال: اللانهاية في سائر الموجودات لو تحققت لكان لها صورة واقعة ووضع وترتيب، وما تحقق له صورة ووضع وترتيب: صار متناهياً؛ فالموجودات ليست بلا نهاية، والمبدع الأول ليس بذي نهاية؛ ليس على أنه ذاهب في الجهات بلا نهاية، كما يتخيله الخيال والوهم، بل لا يرتقي إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل؛ إذ ليس يحده، ولا من جهة الحس؛ فليس يحده. فهو ليس له نهاية؛ فليس له شخص وصورة خيالية وجودية حسية أو عقلية: تعالى وتقدس. ومن مذهب سقراط: أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود: إما متصلة بكلها، وإما متمايزة بذواتها وخواصها؛ فاتصلت بالأبدان استكمالا واستدامة،

الأجسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها.

واعلم أن مقدمات دلائل من ادعى قِدَمَ الأجسامِ غير مسلمة.

المبحث الخامس

الأبعاد الموجودة[١]

الأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات، سواء كانت تلك الأبعاد مقارنة للمادة الجسمية أو: لا، خلافاً للهند[٢]، فإنهم ذهبوا إلى أن الأبعاد غير متناهية، وأن ما وراء كل جسم جسم آخر لا إلى نهاية.

والأبدان قوالبها وآلاتها، فتبطل الأبدان ، وترجع النفوس إلى كليتها. وعن هذا وكان يخوف بالملك الذي حبسه: أنه يريد قتله قال: إن سقراط في حب، والملك لا يقدر إلا على كسر الحب، فالحب يكسر، ويرجع الماء إلى البحر.

ولسقراط أقاويل في مسائل الحكمة العلمية والعملية. ومما اختلف فيه فيثاغورس وسقراط: أن الحكمة قبل الحق، أم الحق قبل الحكمة؟ وأوضح القول فيه بأن الحق أعم من الحكمة؛ إلا أنه قد يكون جلياً، وقد يكون خفياً. وأما الحكمة فهي أخص من الحق؛ إلا أنها لا تكون إلا جلية؛ فإذاً: الحق مبسوط في العالم، مشتمل على الحكمة المستفيضة في العالم، والحكمة موضحة للحق المبسوط في العالم؛ والحق ما به الشيء، والحكمة ما لأجله الشيء.

ولسقراط أيضاً ألغاز ورموز ألقاها إلى تلميذه أرسجانس؛ وجلها في كتاب فاذن. ونحن نوردها مرسلة معقودة: ـ ذكرها الشهرستاني ـ ثم قال: واليونانيون بنوا ثلاثة أبيات على طوالع مقبولة: أحدهما: بيت بأنطاكية على جبلها؛ وكانوا يعظمونه، ويقربون القرابين فيه، وقد خرب. والثاني من جملة الأهرام التي بمصر: بيت كانت فيه أصنام تعبد؛ وهي التي نهاهم سقراط عن عبادتها. والثالث: بيت المقدس الذي بناه داود وأتمه سليمان عليهما السلام، ويقال: إن سليمان هو الذي بناه، والمجوس يقولون: إن الضحاك بناه؛ وقد عظمه اليونانيون تعظيم أهل الكتاب إياه . [الملل والنحل للشهرستاني]، وانظر الفرق بين الفرق: (ص٢٧١).

(١) هذا العنوان من وضعنا لبيان موضوع هذا المبحث.

(٢) عرف الهنود البحث والنظر، ولهم في ذلك مذاهب، وقد عرف المسلمون وكذا العرب قبل الإسلام فلسفتهم، ومن أهم من درسوا علومهم البيروني في كتابه «ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، وهو مطبوع.



الفصل الثاني

في الجواهر المفارقة عن «المادة»

أي: التي ليست بجسم ولا جسمانية[1]

(١) «ب»: (ولا جسماني).



المبحث الأول

في أقسام[١] الجواهر الغائبة عن الحواس الإنسانية

اعلم أن المتكلمين أنكروا الجواهرَ المجردةَ، فالجنُّ[٢] والشياطيُن عندهمْ بلْ عند جميعِ المِلّيِّينَ: أجسامٌ لطيفةٌ تتشكلُ بأيِّ شكلٍ شاءتْ، وتَقْدِرُ على أنْ تَتَولَّجُ في بواطنِ الحيواناتِ وتَنْفُذَ في منافذِها الضيقةِ نفوذَ الهواءِ.

واختلف المليون[٣] في اختلاف الجن والشياطين بالنوع مع الاتفاق على أنها[٤] من أصناف المكلفين كالملك والإنس، كذا في شرح «المواقف».

قال المصنف: ظاهر كلام الفلاسفة أن الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الأبدان، فتكون من قبيل المجردات، [لأن النفوس البشرية عندهم من قبيل المجردات][٥].

وأما الملائكة، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، مستدلين بأن الرسل عليهم الصلاة[٦] والسلام كانوا يرونهم كذلك.

منقسمة إلى قسمين:

قسمٌ شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره، كما وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾[الأنبياء: ٢٠]، وهم

(١) «ب» بدون: (أقسام).
(٢) «أ»: (والجن).
(٣) «خ + أ»: (المسلمون).
(٤) «ب»: (أنهما).
(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».
(٦) «ج» بدون: (الصلاة).

العِلِّيُّون والملائكة المقربون، ويسمون[١]: الكريبيون[٢] أيضاً، بتخفيف الراء، كما في شرح «المواقف»[٣].

وقسمٌ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الإلهي، ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [التحريم: ٦]، وهم: ﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴾ [النازعات: ٥]، فمنهم «سماوية»، ومنهم «أرضية»[٤]، كذا قال المصنف في «تفسيره»[٥]، وأحال هنالك تفصيله إلى «الطوالع»[٦].

وتقرير ما ذكره هنا[٧]: أن «الجواهر المفارقة» عن المادة إما أن تكون مؤثرة في الأجسام، أو مدبرة للأجسام، أو لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها:

والأول: هي العقول السماوية عند الفلاسفة[٨]، والملأ[٩] الأعلى في عرف أهل الشرع.

---

(١) ما أثبتناه هنا من «ب»، وهي في «أ»: (يسمى). أيضا في «ب» بدون: (كما في شرح المواقف).

(٢) «م»: (الكروبيون). وكذا فيما يأتي.

(٣) «ج»: (بتخفيف الراء، كما في شرح «المواقف»).

(٤) «ج» بدون: وهم: ﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴾، فمنهم «سماوية»، ومنهم «أرضية».

(٥) اسمه: [أنوار التنزيل وأسرار التأويل]، وهو معروف بـ [تفسير البيضاوي]: وهو للإمام ناصر الدين الشيرازي البيضاوي: (ت: ٦٨٥هـ) على الراجح، وهو متن في التفسير في غاية الإتقان، نال الشهرة الكبيرة وكتب عليه الأئمة الكبار الشروح والحواشي، منها: حاشية الكازروني، وحاشية الشهاب، وحاشية الشيخ زادة، وحاشية القونوي، وحاشية التفتازاني، وغيرها. وللإمام الفخر الدين الرازي تفسير مختصر كتبه بحسب المعاني القرآنية في مجلد واحد مطبوع في العراق، واسمه: [أسرار التنزيل وأنوار التأويل] ط.

(٦) «ب» بدون: (كذا قال المصنف في «تفسيره»، وأحال هنالك تفصيله إلى «الطوالع»).

(٧) «ب» بدون: (هنا)، وقد يكون المراد (هناك) لأنه يريد أن يذكر ما ذكره المصنف في كتابه المسمى بـ (الطوالع).

(٨) «ب»: (الحكماء).

(٩) كلمة «الملأ» وردت في الشرع في معنيين متقاربين، [أحدهما]: ما ذكره المصنف هنا عن الإمام البيضاوي، و[الثاني]: بمعني الحاشية والبطانة المحيطة بالحكام والملوك والرؤساء، والذين كانت تتعارض وتتقاطع مصالحهم مع دعوة الأنبياء والمرسلين، فهجموا على كل وسيلة يحاربونهم بها، وهكذا هو حال العلماء والدعاة مع ملإ السلاطين والحكام الذين بلغ حب الدنيا شغاف قلوبهم. ومن حق القرءان أن تُستقرأ الأساليب التي ذكرها على لسان الملأ فيحذر المسلمون من مكائدهم ومكرهم بالمسلمين وشرعهم الحنيف.

والثاني: أي: المدبرة للأجسام، تنقسم إلى: علوية، تدبر الأجسام العلوية، أي: الفلكية، وهي النفوس الفلكية عند[1] الفلاسفة، والملائكة السماوية عند أهل الشرع. وإلى سفلية، تدبر عالم العناصر. ثم السفلية:

إما أن تكون مدبرة للبسائط[2] العنصرية: النار والهواء والماء[3] والأرض، وأنواع الكائنات، أي: الحاصلة من البسائط بالتركيب، وهم يسمون: «ملائكة الأرض»، إليهم أشار صاحب الوحي صلوات الله عليه [وسلامه][4] وقال: (جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك الأرزاق)[5].

وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية، وتسمى[6]: «نفوساً أرضية»[7]، كالنفوس الناطقة.

أقول: تسمية مدبر البسائط العنصرية وأنواع الكائنات بـ«ملائكة الأرض» إنما هو في عرف أهل[8] الشرع، والمصرح في شرح «المواقف» في بيان أحكام العقول أن هذا القسم يسمى بـ«النفوس الأرضية»، ولعل هذه[9] التسمية في عرف الفلاسفة، والحاصل أن النفوس الأرضية تطلق على القسمين.

ثم إن الثالث، أي: التي لا تكون مؤثرة في الأجسام ولا مدبرة لها، تنقسم إلى: خير بالذات، وهم «الملائكة الكريبيون» عند أهل الشرع.

---

(١) «ب»: (عندهم) وبدون: (الفلاسفة).

(٢) «أ»: (البسائط)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «م»: (الماء والهواء والنار والأرض).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (عليه السلام).

(٥) لم أجده بحسب ما وصلت إليه من مصادر. قال الدكتور علي دحروج محقق «سفينة الراغب»: «لم نعثر على سند لهذا الحديث».

(٦) «م»: (ويسمى).

(٧) «أ»: (أرضيية) بياءين، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٨) «ج» بدون: (أهل).

(٩) «خ»: (هذا)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

وإلى شرير بالذات، وهم «الشياطين».

وإلى مستعد للخير والشر، وهم «الجن».

أقول: المفهوم من كلامه هذا، أن من الملائكة قسماً آخر يؤثر في الأجسام يسمى بـ«الملأ الأعلى» عند أهل الشرع، وبـ«العقول» عند الفلاسفة، وليس كذلك؛ لأن أهل الشرع لا يقولون بأن من الملائكة ما يؤثر في الأجسام؛ إذ لا مؤثر في الوجود عند أهل الشرع إلا الله تعالى، كما صرح به في «المواقف»[1]، والملأ الأعلى عندهم هم الملائكة مطلقاً، أو أشرافهم، كم صرح به المصنف في «تفسيره» في سورة[2] الصافات.

---

(١) «ب» بدون: (كما صرح به في «المواقف»).

(٢) هكذا هي في «ب + ج + خ»، وما في «أ»: (صورة).

المبحث الثاني

فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة

اعلم أنهم لما زعموا أن: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، والواجب تعالى واحد حقيقي، لا تكثر فيه بوجه من الوجوه، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد، فقالوا: الصادر عنه تعالى أولاً: العقل الأول، فللعقل الأول ثلاثة أوجه:

«وجوده» من المبدأ الأول. و«وجوبه» بالنظر إليه، أي: إلى المبدأ الأول. و«إمكانه» في ذاته.

فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان.

وبالاعتبار الثاني يصدر عنه النفس[1] المجردة للفلك الأول.

وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك [الأول][2].

ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث، وفلك ثان، ونفس مجردة للفلك الثاني، إلى أن ينتهي[3] إلى العقل العاشر المسمى بـ«العقل الفعال» لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر، فيصدر عنه «الهيولى العنصرية»، و«الصور الجسمية»، و«الصور النوعية»، بشرط استعداد الهيولى.

وهم يزعمون أن ما سماه أهل الشرع بـ «جبريل» هو العقل العاشر.

وتمسكوا على أن: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، بأنه لو صدر عن الواحد

---

(١) «م»: (نفس).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) بأن يصدر العقل التاسع والنفس المجردة له والعقل العاشر. من هامش «خ + أ».

الحقيقي اثنان لكان[1] مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك، فهاتان المصدريتان إن دخلتا أو دخلت إحداهما[2] في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب، وإن كانتا خارجتين أو كانت إحداهما نفس الواحد الحقيقي والأخرى خارجة عنه يلزم أن يكون الخارج معلولا له، فيكون للواحد الحقيقي مصدرية لذلك الخارج، فيعود الكلام في تلك المصدرية، فيتسلسل.

وأجيب عنه: بأنا نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، لكن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجدها، فلا تكون الذات مصدراً لمصدريته[3]، فلا تكون مصدرية أخرى، فلا يتسلسل[4]، ولو سُلِّمَ تسلسلُ المصدرياتِ[5] فالتسلسلُ في الأمور الاعتبارية غير ممتنع، هكذا في شرح «المواقف».

أقول: انظر إلى هؤلاء السفهاء كيف اعتمدوا على مثل هذا الوهم الفاسد الذي ظنوه دليلاً يقينياً وأجمعوا على نتيجته التي هي: [أن الواحد لا يصدر عنه إلى الواحد]، ثم لما منعتهم قاعدتهم هذه عن إسناد الأشياء المتكثرة إليه تعالى فرضوا وسائط وسموها عقولاً، ووضعوا لها أبواباً وفصولاً، إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن يتبعون إلا الظن، وإذا سمع المبتدئ الغافل هذه الاصطلاحات والأسامي ظن أنها أشياء ثابتة في الواقع، لكنها لم تصل إليها إلا عقول الفلاسفة، ثم إنه إذا اطلع على ما اعتمدوا عليه من الدلائل الفاسدة حكم بأنهم سفهاء، بال الشياطين على نفوسهم الخبيثة فصاروا شياطين أمثالهم،

---

(١) «ب»: (لكانت).

(٢) «م»: (أحديها)، وكذا فيما يأتي.

(٣) «ب»: (للمصدرية).

(٤) «ب»: (تسلسل).

(٥) «م»: (المصدريتان).

فبدءوا بالوسوسة، وقنعوا بالسفسطة، فضلوا وأضلوا كثيراً، واشتروا بالسعادة خذلانا وسعيراً[١].

ثم إن المفهوم من «المواقف»[٢] أنه يرد عليهم أن الوجوه الثلاثة للعقل الأول إن كانت أموراً وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح أن يصدر من الواجب تعالى وإلا بطل قولكم: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، وإن كانت أموراً اعتبارية امتنع أن تصير[٣] لها مدخل في صدور الأمور الوجودية عن العقل الأول.

وأيضاً يرد عليهم أن استناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى إلى جهة واحدة في العقل الثاني للهكما زعموا للهمشكل جداً، وكذلك استناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائقة عن الحصر إلى العقل الفعال مشكل أيضاً.

وبالجملة، لا يخفى[٤] على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه من هذا المطلب[٥] أهـ[٦].

وقال في شرح «المواقف»: فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر.

وقال صاحب «المواقف» بعد نقل اختلافات الفلاسفة في [النفوس][٧] المجردة: والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق

---

(١) من قوله: (أقول) إلى هنا ليس موجودا في «ب».

(٢) هذه العبارة في «ب» هكذا: (ثم إن المفهوم من هذا الشرح أنه يرد عليهم...).

(٣) «ب»: (يصير).

(٤) «ج»: (لا يختفي).

(٥) من قوله: (هذا المطلب...) إلى قوله: (والثالثة في الكبد...) ساقط من المخطوط بمقدار صفحة واحدة، وما أثبتناه من «أ» مطابق على «ب + ج».

(٦) «ب + م»: (انتهى).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ج».

ويتبين للعاقل أنه لا تثبت[١] أي حجة[٢] لهم فيها يقولونه ويعتقدونه، ولا معول على ما ينقلونه من أوائلهم، وإنما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة، يظهر ضعفها بأوائل النظر، ثم البعض بالبعض يعتبر اهـ[٣].

أقول: [قد][٤] بالغ «العلماء» في ذمهم، وحاصل ما يقولونه: أن الفلاسفة أخبث من الشياطين المردة، وأضل من جميع أنواع الكفرة، ودلائل كفرياتهم إنما هي المغالطات الباردة، فويل لبعض الطلبة يسافر في البلاد النائية لتحصيل كلماتهم الخبيثة ولا يجد فرصة لتحصيل أقل ما يكتفي به من العلوم الشرعية[٥].

فرع: زعم الفلاسفة أن العقول العشرة ليست بحادثة ولا فاسدة[٦]، وكل منها [نوع][٧] منحصر في شخص، جامعة لكمالاتها بالفعل، وعاقلة لذواتها ولجميع[٨] الكليات، غير مدركة للجزئيات.

والمقصود من نقل كذباتهم إظهار مقاصدهم لمن أراد الرد عليهم[٩].

---

(١) «ج»: (ثبت).

(٢) هذه العبارة في «ب» هكذا: (...أنه لا ثبت، أي: لا حجة لهم...).

(٣) «ب + م»: (انتهى).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) من قوله: (أقول) إلى هنا ليس كوجودا في «ب».

(٦) هذه العبارة في «ب» هكذا: (...ليست بفاسدة ولا حادثة...).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٨) «أ»: (بجميع)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٩) هذا السطر ليس في «ب».

المبحث الثالث

زعمت الفلاسفة أن لكل فلك من الأفلاك التسعة نفسا مجردة للتحريكات الغير المتناهية، وأن لتلك النفس قوة جسمانية فائضة عنها، ومحلاً لارتسام(١) الصور الجزئية للحركات، كالقوة الخياليَّة التي هي محل لارتسام الصور الجزئية، وفائضة عن نفوسنا على أبداننا إلا أن القوة الخيالية مختصة بالدماغ وتلك القوة سارية في جرم الفلك تكون مبدأ قريباً للتحريكات(٢) الجزئية، وتسمى تلك القوة بـ «النفس المنطبعة»(٣) و«النفس الجزئية».

ثم المشهور عند الفلاسفة أن الأفلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب.

(١) «ج»: (لأرقام).
(٢) «م»: (للحركات).
(٣) «أ»: (المنطبقة)، وما أثبتناه من «ج».

المبحث الرابع

في أن النفوس الإنسانية مجردة

أي: ليست قوة جسمانية حالَّة في المادة ولا جسماً، بل هي لا مكانية[١] [و][٢]لا تقبل إشارة حسية، وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أو[٣] الحلول، وهذا مذهب الفلاسفة، ووافقهم على ذلك من المسلمين [الإمام حجة الإسلام][٤] الغزالي والراغب[٥] وجمع من الصوفية المكاشفين، وخالفهم فيه الجمهورُ بناءً على نفي المجردات على الإطلاق عقولاً كانت أو نفوساً، كذا في شرح «المواقف».

وسيجيء أن النفس الناطقة عند الفلاسفة غير الروح، والروح عندهم بخار لطيف ينبعث من القلب.

و«المصنف» ذكر خمسة دلائل عقلية على تجرد النفوس الإنسانية، واعتُرض على كل واحد منها، ثم ذكر خمسة دلائل نقلية، وقال بعد نقلها:

---

(١) «أ»: (لأمكانية)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «ج»: (و).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) الحسين بن محمد بن المفضل الإمام أبو القاسم الراغب الأصفهاني: اختلف في سنة وفاته اختلافاً كبيراً، والمرجح منها ما ذكره الإمام السيوطي في «بغية الوعاة» أنه توفي سنة: [٤٢٥هـ] في حين أشار إلى أنه ولد في حدود سنة: [٣٤٣هـ]: له: «التفسير الكبير» في عشرة أسفار غاية في التحقيق، وله «مفردات القرآن» لا نظير له في معناه، وله «الذريعة إلى أسرار الشريعة»، و«المحاضرات»، و«المقامات»، وغيرها. [البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة]، وفي موسوعة الأعلام: الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل من الحكماء العلماء من أهل أصبهان وسكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالغزالى، و له كتب منها محاضرات الأدباء ومفردات القرآن.

«واعلم أن هذه النصوص تدل على المغايرة بين النفس والبدن، لا على تجردها».
واختلف المنكرون لتجرد النفوس الناطقة:
فقال ابن الراوندي[1]: إن النفس الناطقة جزء لا يتجزأ في القلب.

(١) ابن الراوندي: من الزنادقة والطاعنين في القرآن الحكيم كما صرح بطعنه في التفسير الكبير. من هامش «أ».
الريوندي: الملحد، عدو الدين، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي، صاحب التصانيف في الحط على الملة، وكان يلازم الرافضة والملاحدة، فإذا عوتب قال: إنما أريد أن أعرف أقوالهم. ثم إنه كاشف وناظر، وأبرز الشبه والشكوك. قال ابن الجوزي: كنت أسمع عنه بالعظائم، حتى رأيت له ما لم يخطر على قلب، ورأيت له كتاب: «نعت الحكمة»، وكتاب: «قضيب الذهب»، وكتاب: «الزمردة»، وكتاب: «الدامغ» الذي نقضه عليه الجبائي، ونقض عبد الرحمان بن محمد الخياط عليه كتابه: «الزمردة». قال ابن عقيل: عجبي كيف لم يقتل! وقد صنف «الدامغ» يدمغ به القرآن، و«الزمردة» يزري فيه على النبوات. قال ابن الجوزي: فيه هذيان بارد لا يتعلق بشبهة! يقول فيه: إن كلام أكثم بن صيفي فيه ما هو أحسن من سورة الكوثر! وإن الأنبياء وقعوا بطلاسم. وألف لليهود والنصارى يحتج لهم في إبطال نبوة سيد البشر. قال أبو علي الجبائي: طلب السلطان أبا عيسى الوراق وابن الريوندي، فأما الوراق فسجن حتى مات، واسمه: محمد بن هارون، من رؤوس المتكلمين، وله تصانيف في الرد على النصارى وغيرهم. واختفى ابن الريوندي عند ابن لاوي اليهودي، فوضع له كتاب « الدامغ »، ثم لم يلبث أن مرض ومات إلى اللعنة، وعاش نيفا وثمانين سنة، وقد سرد ابن الجوزي من بلاياه نحوا من ثلاثة أوراق. قال ابن النجار: أبو الحسين ابن الراوندي المتكلم من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان معتزليا، ثم تزندق. وقيل: كان أبوه يهوديا فأسلم هو، فكان بعض اليهود يقول للمسلمين: لا يفسد هذا عليكم كتابكم، كما أفسد أبوه علينا التوراة. قال أبو العباس بن القاص الفقيه: كان ابن الراوندي لا يستقر على مذهب ولا نحلة، حتى صنف لليهود كتاب النصرة على المسلمين لدراهم أعطيها من يهود. فلما أخذ المال، رام نقضها، فأعطوه مئتي درهم حتى سكت. قال البلخي: لم يكن في نظراء ابن الراوندي مثله في المعقول: وكان أول أمره حسن السيرة، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك لأسباب، وكان علمه فوق عقله. قال: وقد حكي عن جماعة أنه تاب عند موته. قال في بعض المعجزات: يقول المنجم كهذا. وقال: في القرآن لحن. وألف في قدم العالم. وفي الصانع. وقال: يقولون: لا يأتي أحد بمثل القرآن. فهذا إقليدس لا يأتي أحد بمثله، وكذلك بطليموس. وقيل: إنه اختلف إلى المبرد، فبعد أيام قال المبرد: لو اختلف إلي سنة لاحتجت أن أقوم وأجلسه مكاني. قال ابن النجار: مات سنة ثمان وتسعين ومئتين. وقيل: ما طال عمره، بل عاش ستا وثلاثين سنة. لعن الله الذكاء بلا إيمان، ورضي الله عن البلادة مع التقوى.[السير : ١٤/ ٥٩]. مات في بغداد سنة: [٩١٠م] مصلوبا، وله ما يزيد على مائة وأربعة عشر كتاباً.
قال في البلغة في تراجم أئمة النحو والغة: أبو موسى عيسى بن الهيثم، الصوفي، من كبار المعتزلة، يخالفهم في أشياء. وعنه أخذ ابن الراوندي الملحد....اهـ انظر تحقيق أستاذنا المحقق وشيخنا المدقق سعيد فودة حفظه الله لكتاب الإمام البيضاوي «مصباح الأرواح في أصول الدين»: [ص٤٠ ﷺ١٤٢]. انظر: خطط المقريزي: [٢/ ٣٥٣]، و[النجوم الزاهرة ٣/ ١٧٥]، و[لسان الميزان١/ ٣٢٣]، والملل والنحل ١/ ٨١]، و[البداية والنهاية ١١/ ١١٢]، و[وفيات الأعيان ١/ ٢٧]، و[الأعلام ١/ ٢٦٧]، و[سفينة الراغب المحققة، ص٤٩٤].

وقال النظَّام: إنها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا تنحل[١] ولا تفسد مادامت[٢] سارية في البدن، فالبدن حي، فإذا فارقت فالبدن ميت.

وقيل: هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة.

وقيل: هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن.

وقيل: للنفس ثلاث قوى:

أحدها[٣]: في الدماغ، وهي «النفس الناطقة الحكمية» لكونها مبدأ للعلوم والحكم.

والثانية: في القلب، وهي «النفس الغضبية» التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرهما، وتسمى بـ«القوة الحيوانية».

والثالثة: في الكبد، وهي «النفس النباتية» التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد، وتسمى أيضاً بـ«الشهوانية» لأنها مبدأ الجذب[٤] الملائم.

وقيل: النفس هي الأخلاط الأربعة المعتدلة كماً وكيفاً: الصفراء والدم والبلغم والسوداء.

وقيل: النفس هي المزاج واعتدال الأخلاط.

وقيل: هي الدم المعتدل إذ لكثرته[٥] واعتداله تقوى[٦] الحياة.

---

(١) :«ب»: (تتحلل).

(٢) «ب»: (فادامت).

(٣) «ج»: (إحداها). «م»: (أحديهما).

(٤) «أ»: (الجدت)، وما أثبتناه من «ب».

(٥) «ب»: (بكثرته).

(٦) «خ»: (تقوِّي).

وقيل: هي الهواء؛ إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع(١) الحياة.

والمختار عند جمهور المتكلمين أنها الهيكل المحسوس.

جميع ما ذكر مأخوذٌ من «المواقف» و«شرحه»، وقال صاحب «المواقف»: واعلم أن شيئاً من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل، انتهى.

وقال «المصنف» [رحمه الله](٢) في «تفسير» قوله تعالى:

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]، و(٣)هو إشارة إلى أن «الروح» مما لم يمكن معرفة ذاته إلا بعوارض تميزه عما يلتبس به، فلذلك اقتصر(٤) موسى عليه السلام في جواب:

﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء: ٢٣] بذكر بعض صفاته.

وفسر المصنف «الروح» في هذه الآية بالذي يحيى(٥) به بدن الإنسان ويدبره، وفسر قوله تعالى: «من أمر ربي»، بقوله: من الإبداعيات الكائنة بـ«كن»(٦) من غير مادة وتولد(٧) من أصل.

---

(١) «خ»: (ينقطع).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «ب» بدون: (و).

(٤) هذه العبارة في «ب + م»هكذا: (.... فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى - عليه السلام - في جواب [وما رب العلمين] بذكر بعض صفاته، وفسر المصنف....). لكن «م» بدون: (هذا) في (على هذا الجواب).

(٥) «ب»: (يحيا).

(٦) «أ»: (يكن)، وما أثبتناه من«ب».

(٧) «ب»: (توليد).

المبحث الخامس

في أن النفس[١] الناطقة حادثة

اتفق المليون عليه، إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته، لكنهم اختلفوا في أنها: هل تحدث[٢] مع حدوث البدن أو قبله؟

فقال بعضهم: تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾ [المؤمنون:١٤] والمراد بهذا «الإنشاءِ» إفاضةُ النفسِ على البدنِ.

وقال بعضهم: يحدث قبل البدن لقوله عليه السلام: (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام)[٣].

وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب: أما «الآية»، فلجواز أن يريد بقوله «ثم أنشأناه» جعلُ النفسِ متعلقةً بالبدنِ، فلا يمنع أن يحدث النفس قبل البدن. وأما «الحديث»، فلأنه خبر واحد.

فدلالة «الآية» على حدوث النفس مع البدن ظني[٤] وثبوتها قطعي، ودلالة «الحديث» على حدوث النفس قبل البدن قطعي[٥] لكن ثبوته ظني، فهما متعارضان لا رجحان لأحدهما على الآخر، بل لكل منهما جهة رجحان، الكل من «المواقف».

---

(١) «ب»: (النفوس).

(٢) «م»: (يحدث).

(٣) ابن عراق الكناني: «تنزيه الشريعة المرفوعة»، كتاب المناقب، باب مناقب الخلفاء الأربعة: [ح٨١/ ج١/ ٣٦٨]. انظر سفينة الراغب، ص٤٩٥.

(٤) «ب»: (ظنية).

(٥) «ب»: (قطعية).

وأما الفلاسفة فقد اختلفوا في حدوثها، فذهب أرسطاليس[١] إلى أن النفس حادثة، وشَرَطَ لحدوثِها حدوثَ البدنِ.

وذهب مَنْ كانَ قبلَ ارسطاليس من الفلاسفة مثل أفلاطون وغيرِه إلى أن النفس قديمة.

المبحث السادس

في كيفية تعلق النفس بالبدن[٢] وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه

قال الفلاسفة: النفسُ غيرُ حالَّةٍ في البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقاً جبلياً[٣] إلهامياً فلا ينقطع ما دام البدن صالحاً لأن يتعلق[٤] به النفس.

وقالوا: سبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه، وهي، أي: النفس، تتعلق[٥] أولًا «بالروح»، وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الأغذية.

قال في شرح «المواقف»: فإن القلب له تجويف في جانبه الأيسر ينجذب إليه ألطف[٦] الدم فيبخره بحرارته المفرطة، فذلك البخار هو المسمى بـ«الروح» عند الأطباء، وعُرِفَ كونُهُ أولَ متعلَقِ النفسِ بأنَّ شدَّ[٧] الأعصابِ يُبطل قوى الحسِ

(١) «م»: (أرسطا طاليس)، وكذا فيما يأتي.
(٢) «م»: (في البدن).
(٣) «م»: (جليا).
(٤) «ج»: (تتعلق).
(٥) «م»: (يتعلق).
(٦) «ب + ج + م»: (لطيف).
(٧) «أ + خ»: (سد)، وما أثبتناه من «ب + ج».

والحركةِ عمَّا وراء موضعِ الشدِّ[١] ولا يُبطلُها مما يلي جهةَ الدماغِ. وأيضاً، التجارب الطبية تشهد[٢] بذلك، انتهى.

ثم إن النفس يُفيضُ[٣] على الروحِ قوةً تسري تلك[٤] القوةُ بسريانِ الروحِ إلى جميعِ أجزاءِ البدنِ وأعماقِهِ، فتثيرُ تلك القوةُ في كلِّ عضوٍ منْ أعضاءِ البدنِ قوةً تليقُ بذلك العضوِ، ويَكْمُلُ بالقوةِ المثارةِ نفعُ ذلك العضوِ.

وقال في «المواقف»: وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء، ولا حاجة إلى إثبات القوى.

أقول: فقول «المصنف» بعد نقل كلمات الفلاسفة «بإذن الحكيم العليم» [أي بإرادته][٥] لعله جمع في الجملة بين الشريعة والفلسفة، فتدبر[٦].

ثم إن القوى المثارة تنقسم إلى «مدركة» وإلى «محركة»، وتنقسم القوى «المدركة» إلى «مدركة ظاهرة» وإلى «مدركة[٧] باطنة».

أما «المدركة الظاهرة» فهي: «المشاعر الخمس»:

الأول: البصر، وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعاً صليبيا ويصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان إلى العينين بعد التقاطع.

وإدراكُ البصرِ المبصراتِ[٨] بانعكاسِ صورةٍ من المرئيِّ إلى الحدقةِ وانطباعِها في جزءٍ منها.

---

(١) «م»: (السد).

(٢) «م»: (يشهد).

(٣) «ج»: (تفيض).

(٤) «م»: (بتلك).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) وجهه أن القوى وإن لم تثبت من الشريعة إلا أن إسنادها إليه تعالى يوافق إسناد جميع الأشياء إلى الله تعالى.

(٧) «ب» بدون تكرير قوله (مدركة) في الحالتبن. من هامش «أ».

(٨) «ب» بدون: (المبصرات). «ج»: (المدركات).

وقيل: باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة إلى المرئي.

الثاني: السمع، وهو قوة مستودعة[١] في العصب المفروش في مقعر[٢] الصماخ. وسبب إدراك السمع، أي: القوة السامعة، وصول الهواء المتموج[٣] إلى الصماخ.

و[٤]الثالث: الشم، وهو قوة مستودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي. وتدرك القوة الشامة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة إليها.

وقيل: بوصول الهواء المختلط بجزء[٥] تحلل[٦] من ذي الرائحة، وهذا مستبعد لما سبق.

الرابع: الذوق، وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم.

وإدراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة من[٧] الفم بالمذوق، ووصول المذوق إلى العصب بواسطة الرطوبة بأن ينتشر[٨] في الرطوبة أجزاء من ذي الطعم، ثم يغوص[٩] في اللسان، ففائدة الرطوبة تسهيل وصول الحامل للطعوم إلى القوة الذائقة.

الخامس: اللمس، وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن. وإدراك قوة اللمسيِّة[١٠] باتصال الجلد بالملموس.

---

(١) «ب»: (مودعة).
(٢) «أ»: (قعر).
(٣) «ب» بدون: (المتموج).
(٤) «ج + م» بدون: (و).
(٥) «ب»: (بأجزاء).
(٦) «ب»: (تحللت). «م»: (يتحلل).
(٧) «ج» بدون: (من).
(٨) «ب»: (تنتشر).
(٩) «ب»: (تغوص).
(١٠) «ب»: (اللامسة).

وأما «القوى المدركة الباطنة»[١] فهي خمس أيضاً، اثنان[٢] منها «مدركة» وثلاث منها «معينة» على الإدراك، اثنان[٣] من الثلاثة معينة بالحفظ وواحد[٤] منها معينة بالتصرف، فنقول:

الأولى من الحواس الخمس الباطنة: الحس المشترك، تدرك جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس الظاهرة، فهؤلاء جواسيس للحس المشترك، ولاشتراك هذه الحواس فيه سمي حساً مشتركا.

الثانية: الخيال، وهي قوة تحفظ مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات.

والثالثة: الواهمة، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد وعداوة عمر.

والرابعة: الحافظة، وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم.

الخامسة[٥]: المتصرفة، وشأنها تركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفريق بعضها عن بعض، وتسمى هذه القوة «مفكرة» إن استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض وفصله عنه، و«متخيلة» إن استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً، أي: سواء كان محسوساً بالسمع أو[٦] البصر أو غيره من الحواس الخمس الظاهرة، ولعل المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال.

وفي «المواقف» أن للدماغ ثلاثةَ بطون، أعظمها «البطن الأول» ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما على شكل الدودة ابتلعه[٧] البطنان.

---

(١) «أ»: (القوى الباطنة).

(٢) «ب»: (اثنتان).

(٣) «ب»: (اثنتان).

(٤) «ب»: (واحدة).

(٥) «م»: (والخامسة).

(٦) «ج + م»: (و).

(٧) وقع «الازدراد» في «المواقف» مكان «الابتلاع»، وهو معنى الابتلاع على ما صرح به السيد الشريف في حاشية الأصفهاني.

فـ«الحس المشترك» في مقدم البطن الأول، و«الخيال» في مؤخره، ومحل «الواهمة» هو مقدم الثالث، ومحل «الحافظة» [في][1] مؤخره، ومحل «المتخيلة» هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ المحسوسات التي في أحد جانبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فيتصرف[2] بالتركيب والتفصيل، انتهى ما في «المواقف»[3].

والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع أنه إذا تطرقت[4] آفة إلى محلٍّ من هذه المحالِّ اختلَّ فعلُ القوةِ المخصوصة[5] بذلك المحلِّ دون فعل غيرها.

واعلم أن تلك القوى العشر «للنفس الحيوانية» كما في شرح «المواقف»[6]، و«للنفس الإنسانية» قوة أخرى مخصوصة بها تسمى قوة «عقلية»، وعقلاً يدرك تدرك[7] النفس بها «الكليات» ويحكم[8] بينها[9] بالنسبة «الإيجابية» و«السلبية»، وتدرك[10] بها أيضاً «الجزئية» المجردة.

وفي «حاشية المطول»[11] للسيد الشريف، أن حافظ مدركات هذه القوة على ما

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «ب»: (فتتصرف).
(٣) «ب» بدون: (ما في «المواقف).
(٤) «ب»: (تطرق).
(٥) «م»: (للخصوصية).
(٦) «ب»: (كما في شرح «المواقف).
(٧) «ب»: (يدرك). وههنا تكرار في «أ» دون «ب + ج + خ». «م» بدون (تدرك).
(٨) «ب»: (تحكم).
(٩) «أ + ب + ج +م»: (بينهما).
(١٠) «خ+ أ + م»: (يدرك).
(١١) حاشية المطول: ينقسم تاريخ علم البلاغة إلى قسمين: ما قبل الإمام عبد القاهر وما بعده. أما قبله فقد وجد على شكل ملاحظات عن الجاهليين والعرب في بداية العصر الإسلامي، ثم بدأت تظهر الكتابات الأولى له، كالجاحظ إلا أن كتابته كانت جامعة للملاحظات وجهود من سبقوه وآرائهم وخصوصا آراء بشر بن المعتمر في صحيفته. وضع ابن المعتز كتابه في «البديع»، ثم جاء قدامة بن جعفر في كتابه «البديع» و«نقد الشعر» و«نقد النثر»

زعمه الفلاسفة هو[1] العقل «الفعال».

وأما القوة «المحركة» فتنقسم إلى محركة «اختيارية» ومحركة «طبيعية»، أما

وأضاف إلى ما كتبه ابن المعتز. ثم ظهر بعد ذلك رسائل الرماني، ثم وضع الإمام الباقلاني كتابه «إعجاز القرآن»، وتلاه القاضي عبد الجبار المعتزلي، وابن طباطبا في كتابه «عيار الشعر»، و«كتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري» للآمدي، و«الوساطة بين المتنبي وخصومه لعلي بن عبد العزيز الجرجاني، والشريف الرضى في «تلخيص البيان في مجازات القرآن» و«المجازات النبوية»، أبي هلال العسكري في «الصناعتين»، وابن رشيق في «العمدة في صناعة الشعر»، وابن سنان الخفاجي في «سر الفصاحة»، وقد صاحب هذا الدور أثر المدارس الكلامية والفلسفية على نواح من علم البلاغة واستمر أثر ذلك فيها بعد. وبهذا ينتهي الدور الأول من تاريخ البلاغة، ليستهل القسم الثاني بالنظريات الكبرى التي وضعها الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، وجاء الزمخشري ليوظف نظريات عبد القاهر في تفسيره «الكشاف» بالإضافة إلى ما أنتجته عبقريته الفذة في هذا العلم. وبعد ذلك بدأت مرحلة التدقيق والاختصارات فكان على رأسهم الإمام الفخر الرازي فاختصر عبد القاهر في كتابه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»، ثم جاء من بعده كتاب «مفتاح العلوم» للإمام الكبير أبي يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي السكاكي: (ت: ٦٢٦هـ)، وهذا الكتاب نال بالغ العناية والاهتمام من أئمة أهل العلم، بين شارح ومختصر، ومن أحسن وأجود مختصريه الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني: (ت: ٧٣٩هـ)، وذلك في «تلخيص المفتاح»، ونال هذا المختصر عناية العلماء كأصله، وشرحه كثيرون كشرح الخلخالي الحنفي (ط)، وشرح العلامة عصام الدين المشهور بابن «عربشاه»، (٩٤٣هـ)، وسمى شرحه هذا بـ» الأطول» شرح تلخيص مفتاح العلوم (ط)، وعلى رأس هذه الشروح لتلخيص القزويني شرح الإمام المحقق والغواص المدقق سعد الدين التفتازاني، رضي الله عنه، وقد سمى شرحه هذا بـكتاب: «المطول في شرح تلخيص المفتاح»، وعلى دقيق نسج هذا الكتاب دندن العلماء إلى أيامنا هذه، وكتب عليه الحواشي، ومن أشهرها وأهمها حاشية السيد الشريف الجرجاني والمشهورة بـ»حاشية المطول». هذا وإن السعد التفتازاني انتهى من شرحه هذا ومن شرحه على متن الشمسية في المنطق سنة: (٧٥٢هـ) حيث صنف قبله تصريف الزنجاني فقط، وفي سنة (٧٥٦هـ) قام السعد باختصار نفس مختصر الخطيب القزويني في متن مختصر سماه بـ «المختصر» أو «مختصر المعاني» ثم شرحه السعد نفسه في «شرح مختصر المعاني» وعلى هذا الشرح كتبت الشروح والتعليقات والحواشي المشهورة والكثيرة منها: حاشية الصبان، وحاشية البناني، وحاشية الدسوقي، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي. وبهذا تكون قد عرفت أن البلاغة دارت بعد ذلك على هذين المختصرين للإمامين القزويني والتفتازاني لكتاب السكاكي، أعني: المختص ومختصر المختصر. وممن اختصروا «تلخيص مفتاح القزويني» شيخ الإسلام زكريا الأنصاري وسماه بـ»أقصى الأماني في علم البيان والبديع والمعاني» ثم إنه وضع عليه شرحا وسماه بـ»فتح منزل المباني بشرح أقصى الأماني»، وقال في مقدمته: (... سالكاً فيه غالباً عبارة السعد التفتازاني لكونها محررة، كثيرة المعاني...)، وهو مطبوع طبعة قديمة سنة: [١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م]، في المطبعة الجمالية بحارة الروم بمصر.

(١) «ج» بدون: (هو).

المحركة الاختيارية فهي إما «باعثة» أو «فاعلة».

والثانية هي[١] القوة المنبثة في العضلات، بها يقدر الحيوان على تحريك الأعضاء بواسطة قبض الأعصاب وبسطها.

والقوة «الفاعلة»، هي المبدأ القريب للحركة، فإن الحركة لها مبادىء[٢] أربعة مترتبة[٣]:

الأول: التصور الجزئي للشيء الملائم و[٤]المنافر.

والثاني: شوق ينبعث عن ذلك التصور، إما نحو جذب إن كان ذلك الشيء لذيذاً أو نافعاً، ويسمى: «شهوة». وإما نحو دفع أو غلبة إن كان ذلك الشيء مكروهاً أو ضاراً ويسمى: «غضباً».

والثالث: الإرادة أو الكراهة، وهي العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك.

والرابع: حركة حاصلة من القوة المنبثة في العضلة. كذا في الأصفهاني.

والأُوْلَى، أي: القوة «الباعثة»، تسمى: القوة «الشوقية» والقوة «النزوعية»، وهي التي تحث النفس على تحريك الأعضاء، فإن حملت على التحريك[٥] لجلب المنافع تسمى: القوة «الشهوانية»، وإن حملت على التحريك[٦] لدفع المضار تسمى: القوة «الغضبية»[٧].

---

(١) «ج» بدون: (هي).

(٢) «ج» بدون الهمزة المتطرفة.

(٣) «م»: (مرتبة).

(٤) «ب»: (أو).

(٥) «أ»: (التحرك).

(٦) «أ»: (التحرك).

(٧) هذه الفقرة في «م» هكذا: (... تحث النفس على تحريك، فإما لجلب النفع ويسمى القوة الشهوانية، وإما لدفع المضار وتسمى القوة الغضبية)، ومنه تعرف ما في «م» من نقص وتغير.

وأما القوى المحركة «الطبيعية»، فهي إما لحفظ «الشخص» أو لحفظ «النوع»، والأولى قسمان:

القسم الأول: الغاذية[١]: وهي القوة التي تحيل[٢] الغذاء إلى مشاكلة الجسم المغتذي ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة[٣] الغريزية، و[٤]الحرارة الحاصلة بالحركات.

و[٥]الغِذاء - بالمد والغين المكسورة والذال المعجمتين[٦]- ككساء[٧] ما به نماء الجسم وقوامه، كذا في «القاموس»[٨].

والقسم الثاني: النامية: وهي القوة التي تزيد[٩] في الأقطار الثلاثة للبدن إلى أن يبلغ إلى نهاية مراتب «النماء»، ومقابل «النموِ» «الذبولُ»، وهو: انتقاص البدن في الأقطار الثلاثة، وأما «السمن»، فهو: الزيادة في العرض والعمق فقط، فإنه[١٠] مخصوص بالجسم[١١] وما في حكمه، ولا يكون في العظم، بخلاف النماء، فإنه زيادة في جميع الأجزاء، ومقابل السمن: «الهزال».

قال «الأصفهاني»: «النامية» و«الغاذية» يتشاركان[١٢] في الفعل فإن كلا منهما

---

(١) الغاذية بالغين والذال المعجمتين. من هامش «أ».

(٢) «أ + خ»: (تجعل)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٣) «أ»: (لحرارة).

(٤) «ب»: (أو).

(٥) في «ب» بدل (الواو) يوجد بياض، وهي ثابتة في: «ج».

(٦) «ب» بدون: (بالمد والغين المكسورة والذال المعجمتين).

(٧) «أ + خ»: (كلساء)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٨) «ب» بدون: (كذا في القاموس).

(٩) «أ»: (ترتد).

(١٠) «ج»: (وإنه).

(١١) «ب»: (اللحم).

(١٢) «أ + خ»: (تشاركان)، وما أثبتناه من «ب + ج».

فعله تحويل الغذاء إلى ما يشاكل[١] البدن، فإن كان التحويل على قدر ما يتحلل فهو «الاغتذاء[٢]»، وإن كان زائداً فهو «النمو».

والثانية: أعني: القوى التي أودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع، قسمان:

القسم الأول: مولدة، تفصل جزءاً[٣] من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لشخص آخر.

والقسم الثاني: مصورة، تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورةَ والقوى والأشكالَ والمقاديرَ.

ويخدم[٤] القوى الأربع «الطبيعية» أربع قوى أخرى: «الجاذبة» و«الهاضمة» و«الماسكة» و«الدافعة»[٥]:

فأما[٦] «الجاذبة»، فهي التي تجذب الغذاء المحتاج إليه، وهي موجودة في جميع الأعضاء.

وأما «الهاضمة»، وهي[٧] التي تغير الغذاء إلى ما يصلح أن يكون جزءاً من المغتذى[٨] بالفعل، وأما ما يجعله جزءا بالفعل فهي[٩] القوة «الغاذية»، كما سبق.

وللقوة «الهاضمة» أربع مراتب:

الأولى: في المعدة، وهي - بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم وسكون العين-

---

(١) «ج»: (إلى ما يشاء كل البدن).

(٢) «ب»: (الغذاء).

(٣) «ب + خ»: (جزأ).

(٤) «ب»: (تخدم).

(٥) «ب»: (الدافعة والماسكة).

(٦) «م»: (أما).

(٧) «ب»: (فهي). وفي «م» سقط: (الجاذبة ... وهي التي تغير الغذاء).

(٨) «م»: (المتغذى).

(٩) «ب»: (فهو).

موضع الطعام قبل انحداره إلى الأمعاء، كذا في «القاموس»[(١)].

وحقيقة «الهضم» في المعدة[(٢)] أن يجعل[(٣)] الغذاء كيلوساً[(٤)]، وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه.

ومبدأ هذا الهضم في «الفم» عند المضغ، ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل[(٥)] فوق ما تنضجه المطبوخة.

والثانية: في الكبد، وحقيقة هذا الهضم أن يصير الغذاء بعد الانحدار[(٦)] من المعدة إليه بحيث يحصل من الكيلوس[(٧)] الأخلاط الأربعة: الدم والصفراء والبلغم والسوداء.

والثالثة: في العروق، فإن الأخلاط الأربعة بعد تولدها في الكبد تنصب إلى العروق النابتة من جانب[(٨)] المحدب، وفي تلك العروق تنهضم الأخلاط الأربعة انهضاماً تاماً فوق الانهضام الذي في الكبد.

الرابعة: في الأعضاء، بعدما اندفعت[(٩)] الأخلاط من العروق إليها، وحقيقة هذا الهضم أن تصير الأخلاط بحيث يصلح[(١٠)] أن يكون [جزءاً][(١١)] من العضو.

---

(١) «ب» بدون: (وهي للهبفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم وسكون العين للهموضع الطعام قبل انحداره إلى الأمعاء، كذا في «القاموس»).
(٢) «ب»: (فيها) بدل: (في المعدة).
(٣) «ب»: (تجعل).
(٤) «أ»: (كيموسا).
(٥) الدمل واحد دماميل: القروح. من هامش «أ».
(٦) «ب»: (الانجذاب).
(٧) «ب» بدون: (بحيث يحصل من الكيلوس)، وما في «ب» هكذا: (...الانجذاب من المعدة إليه بواسطة العروق المسماة بـ» ماساريقان» بحيث يحصل من الكيلوس الأخلاط الأربعة...).
(٨) «ج»: (جانبه).
(٩) «ب + ج + م»: (اندفع).
(١٠) «أ + ب + ج»: (تصلح أن تكون).
(١١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

ولكل[١] من مراتب الهضم فضل[٢] لا يصلح أن يصير جزءاً[٣] من المغتذي فيحتاج إلى دفعه.

فللمرتبة الأولى التي في المعدة، «التفل»[٤]، الذي يندفع من طريق الأمعاء، ويحتاج الإنسان إلى اندفاعه في كل يوم مرة أو مرتين، وللمرتبة الرابعة التي في الأعضاء «المني»، وتمام التفصيل في شرح «المواقف».

وأما القوة «الماسكة»، فهي القوى التي تمسك المجذوب مقدار ما يفعل[٥] فيه الهاضمة.

وأما القوة «الدافعة»، فهي [القوة][٦] التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهيأ للعضو[٧] إلى ذلك العضو.

وفي «المواقف» و«شرحه» أن إثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأي الفلاسفة[٨] مبنى على أصلهم من أن: [الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد]، وإلاَّ جاز أن تستند جميع الأفعال المذكورة إلى قوة واحدة بالذات، وقد ثبت ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها.

ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة: [إن][٩] من تَأَمّلَ في عجائب الأفعال الحادثة في النباتات والحيوانات من الصور والأشكال العجيبة، وما يراعى

---

(١) «م»: (وكل).

(٢) «أ + م»: (فضلا).

(٣) «ب»: (جزأ).

(٤) «ب»: (الثفل).

(٥) «أ + ب +»: (تفعل).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) « ب» بدون: (للعضو).

(٨) «ب»: (الحكماء).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

في خلق الحيوانات من الحكم والمصالح التي تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام، وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خمسة آلاف، وما لا يعلم منها أكثر مما علم، عَلِمَ ذلك المتأملُ أن تلك الأفعال لا تصدر إلا عن عليم كامل علمه، خبير بباطن الأشياء، حكيم متقن، أفعاله مطابقة[١] للمنافع، ولا يمكن إسناد تلك الأفعال إلى قوى عديمة[٢] الشعور، على أن في الاعتراف بـ «الفاعل المختار» وإسناد الأشياء إليه ابتداء فائدة عظيمة هي: الاستغناء عن كثير من أمثال هذه التكلفات التي يكذبها العقل الصريح، أي: الخالص عن منازعة الوهم، ولا يقبلها طبع مستقيم، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[آلعمران:٨]، انتهى ما في «المواقف» و«شرحه» مختصرا.

---

(١) «م»: (مطابِق).

(٢) «خ +م + أ»: (قوى عديم).

المبحث السابع

في بقاء النفس[١] بعد فناء البدن

اعلم أن فناء النفس بموت البدن ممكن عندنا، ولكنه[٢] غير واقع لدلالة الأدلة عليه.

وأما الفلاسفة فقالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء.

واحتجوا عليه: بأن النفس غير مادي، وكل ما يقبل العدم، فهو مادي.

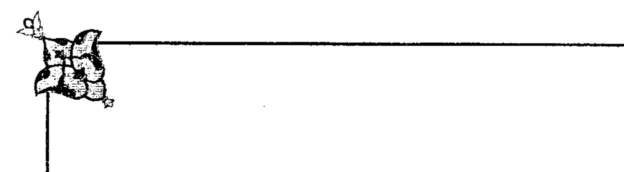
وكلتا المقدمتين ممنوعتان.

---

(١) «م»: (النفوس).

(٢) «م»: (لكنها).





الكتاب الثاني

في الإلهيات

وفيه ثلاثة أبواب



الباب الأول

في ذات الله تعالى

وفيه ثلاثة فصول



الفصل الأول

في العلم به[1]

وفيه ثلاثة مباحث

(١) «م»: هكذا: (.. . وفيه ثلاثة فصول، الأول في العلم، وفي ثلاثة مباحث...).



المبحث الأول

في إبطال الدور والتسلسل

أما بطلان «الدور» فلأن الدور: توقف[١] الشيء على ما يتوقف عليه، وتوقف الشيء الثاني على الأول إن كان بمرتبة يسمى الدور دوراً «مصرحاً»، كما إذا توقف (ج) على (ب)، و (ب) على (ج)، وإن كان بمرتبتين وأكثر يسمى دوراً «مضمراً»، كما إذا توقف (ج) على (ب) و(ب) على (د) و (د) على (ج)، ونتيجة هذين القياسين توقف (ج) على (ج).

ولا يخفى أن توقف الشيء على نفسه باطل، فالدور المستلزم لهذا الباطلِ باطلٌ.

واعلم أن ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه، لأن (ج) إذا توقف على (ب) كان (ب) مقدماً على (ج)، ولما توقف (ب) على (ج) كذلك كان (ج) مقدماً على (ب)، فنقول: (ب) مقدم على (ج) و(ج) [مقدم][٢] على (ب) فيلزم أن (ب) مقدم على (ب)، وقس عليه الصورة الثانية.

وأما «التسلسل» فيدل على بطلانه وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: برهان التطبيق:

وهو أنه لو وُجِدَتْ الأمورُ المرتبةُ الغيرُ المتناهيةِ، فيوجد[٣] في هذه الأمور جملتان، إحداهما[٤] أنقص من الأخرى بواحد من جانب التناهي، فيمكن تطبيق

---

(١) ضمير «يتوقف» راجع إلى الموصول وضمير عليه راجع إلى الشيء. من هامش «خ + أ».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٣) «ب»: (فتوجد).

(٤) «أ»: (أحدهما). «خ»: (أحديهما).

إحدى الجملتين على الأخرى من طرف التناهي بأن يُجعل الجزءُ الأولُ من الجملة الناقصة بإزاء الجزءِ الأولِ من الجملة الزائدة، ويُجعل الثاني من الناقصة بإزاء الثاني من الزائدة، وهكذا في سائر الأجزاء، فإن كان بإزاء كل واحدٍ من الجملة الزائدة واحدٌ من الجملة الناقصة، يلزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد، وهو محالٌ، وإن لم يكنْ يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهي فيكون(١) متناهياً(٢)، ولما كانت(٣) الجملة الزائدةُ زائدةً(٤) عليها بواحدٍ كانت متناهيةً أيضاً لأن الزائد على المتناهي بقدر متناهٍ(٥) متناهٍ أيضاً، وهذا باطلٌ [لأنه خلاف المفروض](٦)، لأن المفروضَ عدمُ تناهي الجملة الزائدة.

أقول: تقرير هذا البرهان أجمالاً: لو وُجِدَتِ الأمورُ الغيرُ متناهيةِ لزِمَ وجودُ جملتين، فيها إحداهما(٧) أنقص من الأخرى، ويلزم(٨) لوجود هاتين الجملتين إمكان تطبيق أحديهما(٩) على الأخرى، وهو محال؛ لأن التطبيق محال لاستلزامه أحدَ المحالين السابقين، فإمكانه محال أيضاً، فَيَرِد عليه أنه إن أريد من التطبيقِ تطبيقٌ(١٠) في الخارج فلزومُ إمكانهِ ممنوعٌ لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي(١١) في الخارج

(١) «ب + خ + م»: (فتكون).
(٢) «ب + خ»: (متناهية).
(٣) «م» بدون: (ولما كانت).
(٤) «م» بدون: (زائدة).
(٥) «أ» (متناه) مرة واحدة، وهو غلط.
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٧) «خ + م»: (أحديهما).
(٨) «ب»: (فيلزم).
(٩) «أ + ب + ج»: (أحداهما).
(١٠) «ب»: (التطبيق).
(١١) «أ» بدون: (على غير المتناهي).

محالاً، وإن أريد من التطبيقِ التطبيقُ في العقل بمعنى ملاحظة العقل إجمالاً انطباق[١] إحدى[٢] الجملتين على الأخرى، فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة؛ إذ ملاحظة الانطباق لا يستلزم[٣] المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال.

والحاصل: أن الانطباق في الواقع يستلزم المحال في الواقع، وملاحظة الانطباق يستلزم[٤] ملاحظة المحال اللازم للانطباق، وملاحظة المحال ليس بمحال، فملاحظة الانطباق ليس بمحال، وكذا إمكان هذه الملاحظة ليس بمحال، فتأمل وأنْصِفْ.

الوجه الثاني: برهان التضايف:

وهو أنه لو وجدت الأمور المترتبة الغير المتناهية لكان في كل[٥] واحد منها سابقية بالنظر إلى ما بعده ومسبوقية بالنظر إلى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف التناهي، فإن فيه أحدهما فقط؛ لأن التسلسل إن كان من طرف العلل كان فيه مسبوقية فقط، و إن[٦] كان من طرف المعلول كان فيه سابقية فقط، فإذا[٧] وجد في كل جزء من الأجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقية ومسبوقية يحصل هنا سلسلتان أخريان، سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات، ولا يخفى أن السابقية والمسبوقية متضايفان لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، لا بمعنى أن سابقية شيء

(١) «ب»: (لانطباق).
(٢) «أ»: (أحد).
(٣) «ب»: (تستلزم).
(٤) «ب»: (تستلزم).
(٥) «ج»: (لكان لكل).
(٦) «أ»: (أو)، والمثبت من «ب + خ».
(٧) «م»: (فإنه إذا).

تضايف مسبوقيته[١]، إذ[٢] يجوز أن يكون الشيء سابقاً غير مسبوق، كالواجب تعالى، وأن يكون مسبوقاً غير سابق، كالمعلول الأخير، بل بمعنى أنَّ سابقية شيء على الآخر تضايف مسبوقية الآخر له، وبالعكس.

ثم[٣] يقال: إذا ذهبت سلسلة السابقيات والمسبوقيات، وكان التسلسل من جانب المبدإ، فالمعلول الأخير له مسبوقية بلا سابقية، وكل واحد من آحاد السلسلة له[٤] سابقية ومسبوقية، فيتساوى عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الأخير، ويبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقية، فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد، وهو محال، لأن أحد المتضايفين[٥] إذا استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة أحد المتضايفين على سلسلة متضايف الآخر لئلا يبقى أحد المتضايفين بدون الآخر، هذا حاصل ما قالوا.

وأقول: إنْ أرادوا بقولهم: [يبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلا سابقية] أنه يبقى فيه مسبوقية بلا سابقية يضايفها[٦]، فهو ممنوع؛ لأن مضايف مسبوقية ذلك المعلول سابقية علته[٧] عليه، وهي[٨] موجودة، وإن أرادوا[٩] «بلا سابقية ذلك المعلول

---

(١) «أ»: (مسبوقته)..

(٢) «ب»: (أو).

(٣) «م»: (لم).

(٤) «م» بدون: (له).

(٥) «أ»: (المتضافين)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (تضائفها)، وكذا في «م» كلها بالهمزة المتوسطة بدلا عن الياء، ونكتفي بالإشارة إلى هذا هنا فقط.

(٧) «ب»: (عليَّة).

(٨) «خ»: (وهو)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٩) «أ»: (أراد)، وما أثبتناه من «ب». وهذه العبارة في «أ»: (وإن أراد وبلا)، وفي «ب + ج + خ»: (وإن أرادوا بلا)، و وهو الذي أثبتناه.

على الآخر»، فمسلم، لكن تلك السابقية ليست بمضايفة[١] لمسبوقيته فلا[٢] يلزم من زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بقاء أحد المتضايفين بدون متضايف[٣] الآخر، فلا تكون تلك الزيادة محالا.

وبالجملة، إن تلك الزيادة إنما لزمت[٤] من فرض عدم التناهي من جانب واحد، [وهو][٥] غير مستلزم للمحال، فلو فرض التناهي من ذلك الجانب أيضا للزم تساوي عدد أحد المتضايفين للآخر البتة[٦] حتى لو زاد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء أحد المتضايفين بدون متضايف[٧] الآخر، فلعل ما ذكروه مغلطة نشأت من قياس الغير[٨] المتناهي على المتناهي، فتأمل وأنصف، [و][٩] عليك بإجراء هذا البرهان على تقدير[١٠] كون التسلسل في طرف المعلولات، وتدبر اعتراضنا عليه أيضاً.

ثم اعلم أن هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل إذا فرض في[١١] طرف العلل والمعلولات جميعاً؛ إذ لا يوجد حينئذ مسبوق بلا سابق

---

(١) «أ»: (بمضافية)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «ب + خ»: (فلم).

(٣) «ج»: (مضايفة). «م» بدون: (متضايف).

(٤) «م»: (لزم).

(٥) ما بين المعقوفتين من «أ + ج».

(٦) هذه العبارة في «أ» هكذا: (وهو غير مستلزم للمحال للآخر ألبتة حتى لو زاد)، بدون: (فلو فرض التناهي من ذلك الجانب أيضا للزم تساوي عدد أحد المتضايفين). وفي «ب + ج»: (فلو فرض التناهي من الجانبين أيضا يلزم تساوي عدد أحد المتضايفن للآخر البتة).

(٧) «ب»: (مضايفة).

(٨) «ب»: (غير).

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

(١٠) «ب»: (تقرير).

(١١) «ب»: (من).

و[١]سابق بلا مسبوق.

ثم إن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتب، زعماً منهم أن برهان التطبيق لا يجري في الأمور المتعاقبة.

لكن الحق عند المتكلمين أنه يكفي في جريانه الترتب فقط، لأن التطبيق وهمي، وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي[٢].

الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل:

أنه لو ذهبت سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ولم تنته[٣] إلى الواجب، فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج إلى كل واحد من أجزائه، فيكون ممكنا، وكل ممكن محتاج إلى سبب، فالمجموع محتاج إلى سبب، وذلك السبب إما نفس المجموع، أو جزؤه[٤]، أو خارج عنه، والأول باطل بالبداهة، والثاني باطل لأنه يستلزم أن يكون الجزءُ علةً لنفسه ولعلله، والثالث يستلزم انتهاء السلسلة، وهو خلاف المفروض[٥].

وبيان ذلك: أن السبب الخارج عن سلسلة الممكنات: إما ممكن أو واجب، والأول باطل، لأن المأخوذ هو جميع الممكنات، سلسلة واحدة أو سلاسل، ولا شك أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته، وهو إما في وسط السلسلة أو في طرفها، والأول باطل لأنه يستلزم كونَ الواجبِ معلولاً لبعض

---

(١) «ب + م»: (أو).

(٢) برهان الأسد.

(٣) «أ»: (ينبه)، وهو خطأ ظاهر، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٤) «أ»: (جزء). «خ»: (جزئه)، وما أثبتناه من «ب».

(٥) هذا تقرير البرهان «القرشي»؛ لأنه لو تسلسلت العلل: فإن كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من عللهِ عللٌ متناهية كانت الكل متناهية، وإلا لكان بينه وبين كل واحد من علله علل غير متناهية، فما لا يتناهي محصور بين الحاصر، فإنه محال، وهذا الوجه ذكره صاحب «الإشراق» وهو الشيخ الفاضل الحكيم الكامل شهاب الدين السهروردي قدس سره بين الحاضرين. من هامش «أ».

آحاد السلسلة، فهو في طرف السلسلة، فيلزم تناهيها على تقدير[1] عدم تناهيها.

وفيه نظر، لِمَ لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفا للسلسلة، كما أنه ليس وسطها بل يكون سببا للمجموع الغير المتناهي بدون أن يكون واقعاً في نظامها، لا بد لذلك[2] من دليل.

قال في شرح «المواقف»: واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذوي فكرة.

---

(١) «ج»: (تقرير).

(٢) في «ب + م»: (لابد لنفي ذلك من دليل).

المبحث الثاني

في البرهان على وجود واجب الوجود

وفيه مسالك كثيرة والمشهور منها اثنان:

المسلك الأول: للمتكلمين:

اعلم أن العالَم إما «جوهر» أو «عرض»، وقد يُستدلُ على وجود الصانع بكل واحد منهما، إما بإمكانه أو بحدوثه، بناء على أن علة [الحاجة] عند المتكلمين إما الحدوث وحده [أو الإمكان وحده](٣) أو الإمكان مع الحدوث، شرطاً كان الحدوث أو شطراً، فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجوهر:

قال في شرح «المواقف»: قيل: هذه(٤) طريقة الخليل عليه السلام، حيث قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ ﴾، أي: ستره بظلامه، ﴿ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ﴾، وإنما قال كذلك لأن أباه وقومه كانوا يعبدون الأصنام، فأراد أن ينبههم على ضلالتهم ويرشدَهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال، فقوله: ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾، على طريقة حكاية قول خصمه: ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ ﴾، أي غاب، قال: ﴿ لَآ أُحِبُّ ﴾[الأنعام: ٧٦]، فضلاً عن عبادتهم، فإن الانتقال والاحتجاب بالأستار الجسمانية يقتضي الإمكانَ والحدوثَ، وينافي الألوهيةَ، كذا ذكره المصنف في «تفسيره»، وهو يقتضي أن يكون الوجه الثاني الذي هو الاستدلال بإمكان الجواهر مسلك الخليل ـ عليه السلام ـ

---

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «أ + خ»: (هذه)، وما أثبتناه من «ب + ج».

أيضاً.

أقول: لعل وجه[١] كون الأول طريقة[٢] الخليل -عليه السلام- أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس، استدل بها[٣] على أن لها محدثاً واجب الوجود، ولذا قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، الآية.

وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر: أن العالَمَ الجوهريَّ: حادثٌ، وكل حادث[٤] فله محدِثٌ بالبداهة[٥]، وذلك المحدث لا بد وأن يكون واجباً[٦] لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل.

الوجه الثاني: الاستدلال بإمكان الجواهر: وهو أن العالَمَ الجوهريَّ: ممكنٌ، وإلاَّ لم يكن معدوماً تارة وموجوداً تارة أخرى؛ لأنه إذا لم يكن ممكنا يكون إما واجباً لذاته، وهو موجود دائماً، وإما ممتنعاً لذاته، وهو معدوم دائماً، وكل ممكن فله سبب موجود بالبداهة، وذلك السبب الموجود لا بد وأن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل.

---

(١) «أ» بدون: (وجه). .

(٢) «ب»: (طريقة).

(٣) «م»: به).

(٤) «م» بدون: (وكل حادث).

(٥) «م»: (بالبديهة).

(٦) قوله: [واجباً لذاته]: هذا مذهب المسلمين. وقوله: [أو منتهياً إلى الواجب لذاته]: هذا على فرض مذهب الفلاسفة حيث يقولون بالوسائل بين الباري تعالى والعالم الجسماني، فالمؤثر بالذات عندهم واسطة الوسائط، فالباري تعالى عندهم علة العلل؛ لُعِنوا بما قالوا؟!!!

قال: أبو حفص السهروردي في كتابه المسمى: «كشف النصائح الإيمانية وكف الفضائح اليونانية»: الاعتداد بعلة العلل كالاعتداد بـ «اللات» و«الهبل»، انتهى. وإنما قال: [كالاعتداد بالات والهبل] لأن في ذلك الاعتداد إدعاء بمؤثرات عديدة غيره تعالى، ومن لا يعرف يمينه عن شماله من المتصدرين لتدريس إثبات الواجب للذات لا يفرق بين مداري القولين ويخلع من الدين في كل درسه مرة أو مرتين. من هامش «خ + أ».

الوجه الثالث: الاستدلال بحدوث الأعراض: إما في الأنفس، أو في الآفاق، أي: خارج الأنفس.

الأول[١]: مِثْلُ ما نشاهد من انقلاب النطفةِ علقةً ثم مضغةً ثم لحمًا ودماً، إذ لا بد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم، لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعلٍ محالٌ بالبداهة، وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له، لأنها أفعال، عجز العقلاء عن إدراك الحكمة المودعة فيها.

والثاني: وهو حدوث الأعراض في الآفاق: مِثْلُ ما نشاهد من أحوال الأفلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن.

الوجه الرابع: الاستدلال بإمكان الأعراض لمحالِّها: وهو أن الأجسام متماثلةٌ متفقةُ الحقيقةِ لتركبها من الجواهر المتجانسة، فكل جسم يمكن له الصفات التي وجدت في سائر الأجسام، فاختصاص كل جسم بما له من الصفات لا بد له من مخصصٍ موجبٍ للتخصيصِ واجبٍ لذاتهِ أو منتهٍ إليه، وهذا ما استدل به موسى ـ عليه السلام ـ حيث قال: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه: ٥٠]، أي: أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به، أي: المعلقة بالشيء.

أقول: ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله ـ عليه السلام ـ في محاجة نمروذ[٢] بقوله: قال إبراهيم: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ ﴾ [البقرة:٢٥٨]، الآية، من قبيل الوجه الرابع.

---

(١) «ب + ج + م»: (والأول).

(٢) «أ»: (نمروذ)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ»

المسلك الثاني: للفلاسفة:

وهو أن في الواقع موجوداً مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات، فإن كان ذلك الموجود واجباً، فذاك هو المطلوب(١)، وإن كان ممكناً، كان له سبب موجود واجب لذاته أو منتهٍ إلى الواجب لذاته(٢)؛ لبطلان الدور والتسلسل.

ولبعض المتأخرين مسلك آخر في إثبات الواجب لا يحتاج إلى إبطال(٣) الدور والتسلسل، وهو: أنه لا شك في وجود ممكن، كالمركبات، فإن استند إلى الواجب لذاته ابتداء وانتهاء، فذاك هو المطلوب، وإن تسلسلت الممكنات:

قلنا: جميع الممكنات المتسلسلة إلى غير النهاية من حيث هو «جميعٌ» ممكنٌ لاحتياجه إلى أجزائه، فله علةٌ، فهي إما نفس المجموع، أو جزؤه(٤)، أو الخارج عنه(٥)، والأولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل، فتعين أن تكون العلة خارجةً عن السلسلة، ولما كان المأخوذُ مجموعَ الممكناتِ سلسلةً واحدةً أو سلاسل، كما عرفت ههنا أيضاً، فالخارج عنه واجب لذاته، وهو المطلوب.

أكثر ما ذكر في هذا المبحث [مأخوذ](٦) من شرح «المواقف».

---

(١) رمز لـ (المطلوب) بـ (المط) في «خ»، و نكتفي بالإشارة إلى ذلك هنا.

(٢) «م» بدون: (أو منته إلى الواجب لذاته).

(٣) «أ + خ»: (بطلان)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٤) «خ»: (جزئه).

(٥) «ج»: (أو جزؤه الخارج عنه).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

المبحث الثالث

في إمكان معرفة ذاته تعالى

مذهب الفلاسفة و[الإمام](١) الغزالي مِنَّا أن «الطاقة البشرية» لا تفي بمعرفة ذاته تعالى، أي: كنهه.

واحتجوا عليه: بأن معرفة ذاته تعالى إما بالبداهة أو بالنظر، وكل واحد منهما باطل:

أما الأول: فلأن ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق.

وأما الثاني: فلأن المعرفة(٢) المستفادة(٣) من النظر إما بالحد أو بالرسم، وكل منهما باطل:

أما الحد، فلأن ذاته تعالى غير قابل للتحديد؛ لأن الحد إنما يكون للمركب، والتركيب منتف عنه تعالى. وأما الرسم، فهو لا يفيدُ الحقيقةَ.

ويؤيد هذه الدعوى أنه لما سأل فرعونُ موسى - عليه السلام - عن(٤) حقيقته تعالى حيث قال: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء: ٢٣]، فإن السؤال بـ«ما هو»(٥) إنما هو سؤال عن الحقيقة، أجاب موسى - عليه السلام - بذكر خواصه وصفاته حيث قال: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ [الشعراء: ٢٤]،

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٢) «خ»: (معرفة).
(٣) «أ»: (المستعاده)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».
(٤) «عن» مكررة في «أ».
(٥) في «ب» بدون: (هو).

تنبيهاً[١] على أن حقيقة ذاته تعالى لا يمكن معرفتها، وإنما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية.

ومعنى قوله: «إن كنتم موقنين»: إن كنتم موقنين[٢] الأشياء محققين لها علمتم أن هذه الأجرامَ المحسوسةَ ممكنةٌ لتركبها وتغيرِ أحوالها، فلها مُبْدِئ[٣] واجبٌ لذاته [تعالى][٤].

وخالف المتكلمون الفلاسفةَ، وأجابوا عن دليلهم بوجهين:

الأول[٥] منع انحصار طريق معرفته تعالى في البداهة[٦] والنظر لجواز أن يُعرف بـ«الإلهام» و«تصفية النفس» وتزكيتها عن الصفات الذميمة.

الثاني: معارضة إلزامية: وهي أن حقيقته تعالى لله عند الفلاسفة لله هو: الوجود المجرد، وهو معلوم عندهم بالبداهة.

والحق، أن هذه المعارضة ليست بصواب لأن حقيقته تعالى عندهم هو «الوجود الخاص»، والوجود المعلوم [عندهم][٧] هو «الوجود المطلق» العارض[٨] لوجوده الخاص، ولا يلزم من العلم بالعارض[٩] العلم بالمعروض، كذا قاله الأصفهاني.

---

(١) هذه الفقرة جاءت في «م» هكذا: (ويؤيد هذه الدعوى لما سئل عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال [رب السماوات والأرض وما لبينهما إن كنتم موقنين] تنبيها ...).

(٢) «أ»: (أي إن كنتم...). .

(٣) «خ»: (مبدأ)، وما أثبتناه من بقية النسخ

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «أ» بدون: (الأول). .

(٦) «م»: (بالبديهة)، وكذا فيما يأتي.

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٨) في «أ» المعارض، وما أثبتناه من «ب + خ».

(٩) في «أ» المعارض، وما أثبتناه من «ب».



الفصل الثاني

في التنزيهات

وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول

أن حقيقته تعالى لا تماثل غيرَه

أي: لا يكون هو تعالى مشاركاً لغيره في «تمام الماهية»، فالمخالفة بينه تعالى وبين سائر الذوات «لذاته» المخصوصة، لا لأمر زائد عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي[١] الحسين البصري، فإنهما قالا: المخالفة بين كل موجودين من الموجودات[٢] إنما هي «بالذات»، وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام، دون الأجزاء المقومة.

وعلى هذا قالوا: هو تعالى منزه عن «المثل»، أي: المشارك في تمام الماهية، و«الند» الذي هو المِثْلُ المناوئ[٣]، أي: المخالف، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

الثاني: في[٤] إثبات هذا المذهب الحق:

أنه -تعالى- لو شارك غيرَه في (الذات) و(الحقيقة) لخالفه بـ«التعين»[٥] لاقتضاء الاثنينية ذلك، فإن المشاركين في تمام الماهية لا بد وأن يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز[٦] به هويتهما وتتعدد[٧]، ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب في «هوية» كل منهما، والتركيب يقتضي الاحتياج إلى الأجزاء، والاحتياجُ

---

(١) «أ»: (ابن)، وما أثبتناه من «ب».
(٢) «ب» بدون: (الموجودات).
(٣) «ج»: (المناد). «خ»: (المنادي). «م»: (المناد).
(٤) «ب» بدون: (في).
(٥) «م»: (التعيين).
(٦) «أ + ب + ج»: (تمتازا).
(٧) «ب + خ»: (يتعدد).

يقتضي الإمكانَ، والإمكانُ ينافي الوجوبَ الذاتي، كذا في شرح «المواقف».

قال قدماء المتكلمين [وهم المعتزلة](١): «ذاته» تعالى و«حقيقته» تساوي سائرَ الذواتِ، وإنما يمتاز(٢) عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة.

هذا عند أبي على الجبائي، وأما عند أبي هاشم(٣) فإنه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجِبَةٍ لهذه(٤) الأربعة وهي: الإلهية.

وقالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى: ﴿ ٱلدِّينِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى:١١](٥)، لأن «المماثلة» المنفية هنا(٦) هي المشاركة في «أخص الصفات» دون المشاركة في «الذات والحقيقة».

واحتجوا على كونِ الذاتِ مشتركةً بين الواجب وغيره أن ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه «ذاتا»، إذ المعنيُّ بـ «الذات» ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه، وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات، فيكون(٧) ذاته مساوياً لسائر الذوات.

وأجيب عنه: بأن المشترك «مفهوم» الذات، أعني: ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وهذا المفهوم يجوز أن يكون «أمراً عارضاً» للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق، إذ قد ثبت في غير هذا الفن أن «عنوان الموضوع»، أي: مفهومه، قد يكون: [عين](٨) حقيقةِ ما صدق عليه، وقد يكون: جزءَ تلك الحقيقة، وقد يكون: عارضاً لها، فمن

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٢) «أ + ج»: (تمتاز).

(٣) «خ»: (الهاشم)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «خ»: (هذه)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٥) «ج» بدون: (وهو السميع البصير).

(٦) «ب»: (ههنا).

(٧) «ب + ج»: (فتكون).

(٨) ما بين المعقوفتين من «ج».

أين يَثبتُ «التماثل»، والاتحاد في الحقيقة مجرد[١] اشتراك العنوان، فهذه المغالطة[٢] منهم منشؤها[٣] عدم الفرق بين «مفهوم الموضوع» الذي يسمى: «عنوان الموضوع»، وبين «ما صدق عليه هذا المفهوم»، أعني: الذي يسمى: «ذات الموضوع»، كذا في شرح «المواقف».

قال الفلاسفة: ذاتُه تعالى وجودُه المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيد سلبي، هو: أن وجوده ليس بزائد على ذاته، بل هو عينه، بخلاف سائر الموجودات، فإن وجودها زائد على ماهياتها.

وبطلانه ظاهر؛ لأنه يلزم منه أن يكون[٤] حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع الممكنات، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كذا في «المواقف» و«شرحه».

ثم قال صاحب «المواقف»: ولم يتحقق هذا النقل عنهم[٥]، بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه، فإنهما قالا: «الوجود المشترك» بين الواجب والممكن الذي هو «الكون في الأعيان» زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وإنما هذا «الوجود المشترك» مقارن «لوجود خاص» هو المبحث بأنه: هل هو زائد عارض لماهيته تعالى أو ليس بزائد؟

---

(١) «ب»: (بمجرد).
(٢) «ج + خ + م»: (مغلطة).
(٣) «خ»: (منشأها).
(٤) «ب»: (تكون).
(٥) «ب»: (منهم).

المبحث الثاني

في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى

الله تعالى ليس بـ «جسمٍ»، خلافا للمجسمة فإنهم قالوا: إنه تعالى جسم حقيقة، واختلفوا في «كيفيته»[١]، كما في شرح «المواقف»، وليس في «جهة»، خلافاً للكَرَّامية -بفتح الكاف وتشديد الراء- على ما في «القاموس»، وقال في شرح «المواقف»: قيل: هو بكسر الكاف وتخفيف الراء:

فبعضهم قالوا: بأنه[٢] تعالى على العرش مماس للصفحة العليا منه.

وبعضهم[٣] قالوا: بأنه تعالى محاذٍ للعرش غيرُ مماسٍ له. واستدلوا «بظواهر الأدلة» المشعرة بالجسمية والجهة.

وأجيب عنه: بأن [الأدلة النقلية] لا تعارض [القواطع العقلية] النافية للجسمية والجهة بحيث لا تقبل التأويل، وهو محال[٤]، وحينئذ:

---

(١) لاحظ أن الكلام في «كيفية» الإله فرع عن الكلام والاعتقاد بأن الله «جسم»، وكذا الكلام في مكانه وجهته وإجراء الحركة والسكون عليه، وأما مَنْ نفى أن يكون اللهُ جسما أصلا وأثبت لله حقيقة خاصة به هو لا يشاركه فيها أحد أبدا فإنه يمنع نسبة الكيفيات والجهات والحركات والسكنات إلى الله، وهو مذهب أهل السنة.

والذين قالوا بـ«جسمية» الإله ملل وفرق، فمن الملل اليهود والنصارى على خبط بين النصارى في الإله عظيم، ومن الفرق المنسوبة إلى الإسلام: هشام ابن الحكم مؤسس فرقة الشيعة، فقد كان الشيعة في بادئ أمرهم مجسمة، والمشبهة والمجسمة والحشوية والكرامية والتيمية، ومؤسس التيمية هو ابن تيمية فنسبت إليه مدرسته، وتأثر بمذهبه بعض العلماء كابن القيم وابن كثير في أول حياته والذهبي ومن الذين ساروا على مذهب ابن تيمية في طريقته في التشبيه والتجسيم محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية التي أطلقت على نفسها اسم الدعوة السلفية وفي الحقيقة هي دعوة إلى إحياء مذاهب التجسيم والتشبيه البائدة.

(٢) «خ»: (أنه)، وما أثبتناه من « أ+ ب + ج +».

(٣) «م»: (ومنهم).

(٤) «ب + ج + خ» بدون: (وهو محال).

إما [يفوض][١] علم تلك الأدلة النقلية إلى الله تعالى، كما هو مذهب السلف، وقول من أوجب الوقف على الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آلعمران: ٧].

وإما [يؤول][٢]، كما هو مذهب المؤولين، وقول من عطف قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على: «الله».

والتأويلات مذكورة في «المطولات» على وجه الاستقصاء، كذا في الأصفهاني.

المبحث الثالث

في نفي «اتحاده» تعالى بغيره ونفي «حلوله» تعالى في غيره

أما نفي «الاتحاد»؛ فلأنه لو اتحد الواجب تعالى بغيره:

فإنْ بقيا بعد الاتحاد موجودين، فهما بعدُ اثنان متميزان لا واحد، وهو ينافي الاتحاد.

وإنْ لم يبقيا موجودين لم يتحدا، لأنه حينئذ:

إن عُدما ووُجِدَ ثالث، فليسا بمتحدين.

وإن عُدِمَ أحدُهما وبقي الآخر لم يتحقق الاتحاد أيضاً.

ثم إن «الاتحاد» هو: كون الشيء واحدا «بعينه» شيئاً آخر، هذا هو مفهومه[٣] الحقيقي، كذا في الأصفهاني.

---

(١) «أ»: (يفوض). «ب + ج + م»: (نفوض). «خ»: ليست واضحة: (يفوض أو نفوض)، ومثل ذلك ما يأتي: (نؤل أو يؤل).

(٢) «ب +م»: (وإما أن نأول).

(٣) «م»: (مفهوم).

قال شارح «المواقف» في [ذلك الموضع في][١] «الموقف» الثاني: ومعنى قولنا «بعينه» أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء آخر، انتهى.

وقول الأصفهاني: «هذا هو مفهومه الحقيقي» أشعر بأن للاتحاد مفهوماً آخر مجازياً، وكأنه إشارة إلى ما قاله شارح «المواقف» في ذلك الموضع أيضاً أن الاتحاد يطلق بطريق المجاز على معنيين آخرين:

الأول: صيرورةُ شيءٍ ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة، أعني: التغير، كما يقال صار الماءُ هواءً، وصار الأسودُ أبيضَ[٢]، ففي الأول زالت حقيقةُ الماء بزوال صورته عن هيولاه [إلى الهواء][٣]، وجعل حقيقة الهواء بانضمام صورة الهواء إلى تلك الهيولى، فتغير الماء إلى الهواء[٤]. وفي الثاني زوال صفة السواد عن الموصوف، واتصف الموصوف بصفة أخرى هي البياض.

والمعنى الثاني: صيرورةُ شيءٍ شيئاً آخر بطريق التركيب، أي: بطريق انضمام شيء آخر إليه، كما يقال: صار التراب طيناً بانضمام الماء إليه وتركبه[٥] معه، انتهى[٦]

ومقصود «المصنف» نفي «الاتحاد» بالمعنى الحقيقي وإن كان بالمعنيين المجازيين منفياً عنه تعالى أيضاً، لكنهما جائزان في غيره تعالى.

وادعى صاحب «المواقف» بداهة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقاً، أي: سواء كان في الواجب تعالى أو في غيره.

وأما نفي «حلوله» تعالى في غيره؛ فلأن «الحلول» قيام موجود بموجود آخر

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٢) «م»: (الأبيض أسود).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٤) «ب + ج» بدون: (وجعل حقيقة الهواء بانضمام صورة الهواء إلى تلك الهيولى، فتغير الماء إلى الهواء).
(٥) «أ»: (تركيبه).
(٦) «أ»: (اهـ). «م» بدون: (انتهى).

على سبيل التبعية، وهو ممتنع عليه تعالى.

وحكي القول بالاتحاد و الحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة:

أما النصارى: فقد حكي عنهم أنهم قالوا: باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح، وبحلول ذاته تعالى في المسيح[١].

وأما الجمع[٢] من المتصوفة: فقد حُكي عنهم أنهم قالوا: إذا انتهى «العارف» إلى نهاية مراتبه انتفت[٣] هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد، وهذا قول بالاتحاد أيضاً، [وقالوا أيضا][٤]: أن الله تعالى يحل في العارفين.

فإن أرادوا بـ «الاتحاد» و«الحلول» ما ذكرناه، فقد بان فساده، وإن أرادوا به معنى غيره فلا بد من تصويره[٥] أولًا حتى يمكن نفيه أو إثباته.

---

(١) «ب»: (فيه).

(٢) «ب + خ»: (جمع).

(٣) «خ»: (انتفى)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م»، وفي «خ + أ» هكذا: (وهذا قول بالاتحاد. أيضاً أن الله تعالى يحل في العارفين).

(٥) تصويره: أن يكون المراد من « الحلول» عند المتصوفة: الظهور، بأن تظهر تجلياته تعالى في السالك العارف كما ظهرت في أبي يزيد البسطامي، مثل قوله: [سبحاني ما أعظم شأني]، وفي منصور الحلاج وغيرهما من المتصوفين كما حقق جلال الدين الدواني رحمه الله في موضعه، إذا كان كذلك فلا يجوز نفيه، فتأمل؟ من هامش «خ + أ».

المبحث الرابع

في نفي قيام الحادث [بمعنى: الموجود[1] بعد العدم] بذاته تعالى

فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء من أرباب الملل وغيرهم خلافاً للكرامية، كذا في شرح «المواقف». فالعلم والقدرة والإرادة[2] موجودةٌ قديمةٌ، لا تتغير ولا تتبدل، خلافاً للكرامية.

فحاصل مذهبنا في صفات الله تعالى على ما في شرح «المواقف» أنها على ثلاثة أقسام:

الأول: صفة حقيقية محضة: ومعنى [كونها حقيقية]: أنها ليست بإضافة. ومعنى [كونها محضة]: أنها خالصة عن الإضافة، أي: لا تلحقها[3] إضافة إلى المخلوق، كالوجود والحياة.

والثاني: حقيقيةٌ ذاتُ إضافةٍ: كالعلم والقدرة ولإرادة.

والثالث: إضافة محضة: ككونه تعالى مع العالم[4].

ولا يجوز التغير[5] في القسم الأول، ويجوز في القسم الثالث[6]، وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير في نفس الصفة ويجوز في تعلقه.

---

(١) أي: الحادث بـ (الحدوث الزماني) لا (الحدوث الذاتي) وهو الاحتياج إلى العلة. وقوله: [بمعنى الموجود]: إنما فسر به احترازاً عما اصطلح عليه من الحادث بالذات، وهو: المحتاج إلى الغير، إذ هو يصدق على الصفات القائمة بذاته تعالى. من هامش «خ + أ».

(٢) «م»: (القدرة والإرادة).

(٣) «ب + خ + م»: (يلحقها).

(٤) «أ»: (العلم)، وما أثبتناه من «ب» وهو الصواب.

(٥) «ج + م»: (التغيير)، وكذا فيما يأتي.

(٦) «م»: (الثاني).

واحتجت الكرامية بأنه تعالى: متكلم سميع بصير، ولا يتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهي حادثة، فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى.

وأجيب: بأن الحادث «تعلق» تلك الصفات، وهذه الأمور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة؛ إذ الكلام عندنا[١] «معنى نفسي» قديم قائم بذاته تعالى، ولا يتوقف على وجود المخاطَب، بل المتوقف على وجود المخاطب هو تعلقه، وكذا السمع والبصر والإرادة والكراهة، كذا في شرح «المواقف».

أقول: وهكذا[٢] احتجاجُهم، وجوابُنا في سائر الصفات التي هي ذات إضافة كالقدرة والتكوين.

المبحث الخامس

في أنَّه تعالى لا يتَّصف بالأعراض المحسوسة

اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن، كالطعم واللون والرائحة والألم، سواء كان الألمُ حسياً أو عقليا، وكذا اللذة الحسية، وكذا[٣] سائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها[٤]، فإنها[٥] كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب[٦] المنافي للوجوب الذاتي.

وأما اللذة العقلية، فنفاها المِلِّيُّون، وجوزها الفلاسفة، وقالوا: إن من تصور

---

(١) «أ» بدون: (عندنا).

(٢) «أ»: (وهذا).

(٣) «خ» بدون: (كذا)، وما أثبتناه من «أ + ب».

(٤) من المرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٥) «م»: (فإن).

(٦) «أ»: (التركيب)، وما أثبتناه من «ب».

كمالاً فرح به، ولا شك أن كماله تعالى أجلُّ الكمالات، فلا بد[1] من أن يتلذذ به.

وفي الأصفهاني: والحق، أن اللذة والألم من توابع المزاج، ولا شك في استحالة المزاج عليه تعالى، فلا شك في استحالتها أيضاً.

وفي مقام «التنزيه» مبحثان آخران ذُكرا في شرح «المواقف»:

المبحث السادس

أنه تعالى ليس بجوهر[2] ولا عرض

أما «الجوهر»، فنقول[3]: إنه مسلوب عنه تعالى:

أما عند المتكلمين، فلأن الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات، والله تعالى ليس بمتحيز.

وأما عند الفلاسفة، فلأن الجوهر عندهم ماهية إذا وُجِدَتْ في الأعيان كانت لا في موضوع، وهذا إنما يتصور فيما وجودُه غيرُ ماهيته، ووُجُوْدُ الواجب نفس ماهيته عندهم، فلا يكون جوهراً عندهم.

---

(١) «أ + ب + خ»: (بعد).

(٢) قال في شرح الملخص: لفظ «الجوهر» يقال بالاشتراك اللفظي على معان أربعة :

الأول: الموجود الغني عن المحل، والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى.

الثاني: الماهية التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع، وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية، والشيخ ذهب إلى أن وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق الجوهر عليه، والإمام ذهب إلى أن وجوده زائد فيتناوله .

الثالث: القابل للصفة، والحكماء اتفقوا على أنه تعالى ليس جوهراً بهذا المعنى بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى.

الرابع: الشيء الذي تتعاقب عليه الصفات، والحكماء اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب.

هذا إجمال ما فصله هناك، وقد يطلق «الجوهر» على «الذات» و«الحقيقة»، ولا خفاء في تناوله للواجب أهـ سيد. من هامش «أ».

(٣) «أ»: (نقول).

وأما «العرض»، فلاحتياجه في وجوده إلى محلّ[١]، والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه.

المبحث السابع

في أنه تعالى ليس في زمان

اتفق العقلاء على أنه تعالى ليس بـ«زمانيٍّ»، أي: ليس واقعاً في الزمان، أي: ليس مقدَّراً به في ذاته أو صفاته، لأن الشيء إنما يكون متعلقاً بالزمان إذا كان متغيراً.

أما عند الفلاسفة، فلأن «الزمان» عندهم مقدارُ أمرٍ متغيرٍ، هو حركة محدد الجهات، فما[٢] ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يقدر[٣] بمقدار أمر متغير، وأما ما كان متغيراً في شيء منهما، فإن كان تغيره تدريجياً، فتغيره يتقدر بالزمان، وإن كان تغيره دفعياً فتغيره واقع في «الآن» الذي هو طرف الزمان، فما لا تغير له أصلاً، لا تعلق له بالزمان قطعاً.

نعم، وجوده تعالى مقارن للزمان، وحاصل مع حصوله، وأما أنه زمانيٌّ أو آنيٌّ بمعنى أنه واقع في أحدهما فلا.

وأما عند المتكلمين، فلأن الزمان عندهم متجدد يُقَدَّرُ به متجددٌ، فلا يُتصور في القديم الذي ليس بمتجدد أصلاً أن يقدر بالمتجدد.

نعم، وجودُه -تعالى- مقارنٌ بالمتجددات مثل ما سبق، وليس بمقدَّرٍ بها، فإذا قلنا: كان الله موجوداً في الأزل، وسيكون موجوداً في الأبد، وهو موجود الآن، لم

---

(١) «ج»: (محله).

(٢) «أ»: (ما)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «ب»: (يتقدر).

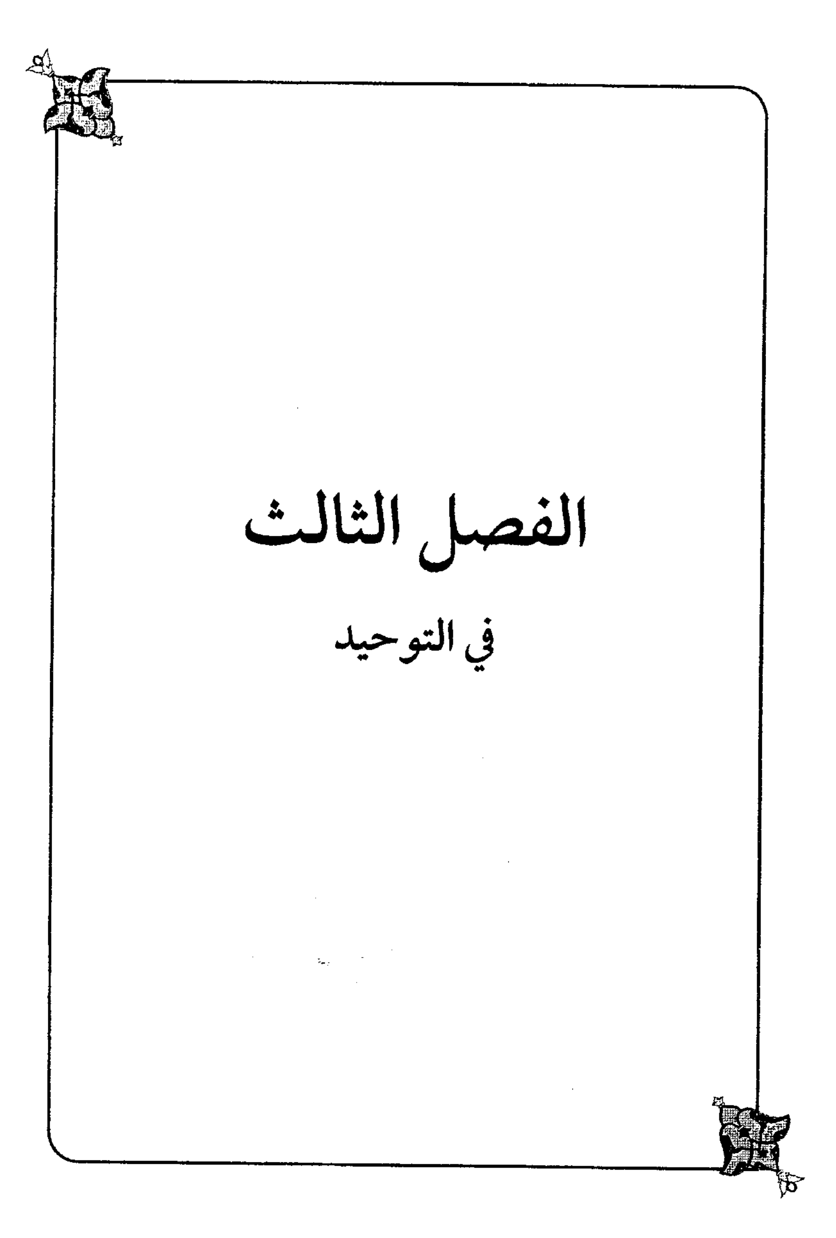
نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة، أي: مقدر بها، بل أردنا أنه مقارن بها[١] [من غير أن يتعلق بها][٢]، كتعلق الزمانيات، وإذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانياً لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل[٣].

---

(١) «ب + ج»: (لها).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (واستقبال).



الفصل الثالث

في التوحيد

احتج[1] الفلاسفة على أن واجب الوجود «واحد» بأن وجوب الوجود نفس ذاته تعالى، فلو شاركه في وجوب الوجود غيرُه لكان مشاركاً له في ذاته، فيمتاز عن الغير بالتعين[2]، فيكون الواجب تعالى حينئذ مركباً من الوجوب والتعين[3]، وكل مركب محتاج إلى الجزء، والجزء غير المركب، وكلُّ محتاجٍ إلى الغيرِ ممكنٌ.

وهذا بناء على مذهبهم من أن وجوب الوجود عين الذات، وهو ممنوع[4]، لأنه عدمي[5]، كما سبق، ومن أن التعين[6] أمر وجودي، وهو ممنوع أيضاً، لأنه أمر عدمي[7]، كما سبق، فلا يلزم من انضمامه إلى شيء آخر التركيب.

أقول: اعلم أنه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى[8]، وهو هنا التوحيد؛ إذ الدليل ملزوم للمدعى، ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم.

واحتج المتكلمون على نفي الإلهين ببرهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وتقريره:

أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما التمانع بأن يريد أحدُهما حركةَ جسمٍ في وقت معين والآخرُ سكونَه في ذلك الوقت، والتالي[9] ـ وهو إمكان التمانع ـ باطل، والملزوم مثله.

---

(١) «م»: (احتجت).

(٢) «أ + م »: (التعيين).

(٣) «أ»: (التعيين).

(٤) هذا السطر في «م» هكذا: (وهذا بناء على مذهبهم من أن الوجوب وجودي وهو ممنوع...).

(٥) وإذا كان عدمياً مغايراً للذات لا يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في الذات، ويجوز أن يكون ذات الباري مغايراً بالذات لذات آخر اتصف بالوجوب أيضاً، فلا يحتاج إلى التعيين فلا يصح استدلالهم. من هامش «خ + أ».

(٦) «أ + ب + ج»: (التعيين).

(٧) «ب +ج» بدون قوله: (ومن أن التعيين أمر وجودي، وهو ممنوع أيضاً، لأنه أمر عدمي كما سبق).

(٨) «أ»: (المدعي).

(٩) «أ»: (الثاني).

أما بيان الملازمة:

فلأن الحركة والسكون كل منهما أمر ممكن في نفسه، وكذا تعلق الإرادة بكل[١] منهما أمر ممكن [في نفسه][٢]، إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين، وهو ظاهر.

وأما بيان بطلان التالي:

فلأن التمانعَ باطلٌ، لأنه حينئذ إما أن يحصل مرادُهما، فيجتمع الضدان، وإما أن لا يحصل مرادُ كلٍ منهما، وهو محال؛ لأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون معاً مع أنه يلزم أيضا[٣] عجزُهما حينئذ، وإما أن يحصل مرادُ أحدِهما دون الآخر، فيلزم عجزُ الآخر، فإذا كان التمانع باطلاً كان إمكانه باطلاً [أيضا][٤]؛ لأن إمكان المحال محال أيضاً[٥].

ويجوز التمسك في إثبات التوحيد بـ«الدلائل النقلية» مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩][٦][٧]، لأن العلم بصحة الدلائل النقلية لا يتوقف على العلم بأن الإله واحد حتى يلزم الدور، بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول، والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه، لا على التوحيد، فلا يلزم الدور.

قال في شرح «المواقف»: واعلم أنه لا يخالف في مسألة[٨] التوحيد إلا الثنوية،

---

(١) «ج»: (لكل).

(٢) ما بين المعقوفتين من «أ»، وهاتان العبارتان مكررتان في «أ» وغير مكررتين في «ب»، وقد حذفنا التكرار كما في «ب».

(٣) «أ» بدون: (أيضا). .

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م»: (أيضا محال).

(٦) «خ»: (إلا هو).

(٧) «أ + خ»: (إلا هو)، وما أثبتناه من «ب».

(٨) «ب»: (مسئلة). «م»: (واعلم أنه لا يخالفه مسألة...).

وهم الذين يقولون بالإلهين الاثنين[١]، دون الوثنية[٢]، فإنهم[٣] لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية، وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة[٤]، بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توسلا[٥] بها إلى ما هو إله حقيقة بأن يشفعوا[٦] لهم.

وأما الثنوية[٧]، فالمانوية[٨] و[٩] الديصانية[١٠] منهم قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر الظلمة. وفساده ظاهر. والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان، وفاعل الشر هو أهرمن[١١]، ويعنون بيزدان: ملكا، وبأهرمن: شيطانا، قاتلهم الله.

---

(١) «ب + م» بدون: (وهم الذين يقولون بالإلهين الاثنين).

(٢) وردت هذه العبارة في «ب + ج» هكذا: (... إلا الثنوية دون الوثنية، فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان ...). وعبارة: (وهم الذين يقولون بإلاهين الاثنين موجودة في هامش «أ»، وهي في صلب «خ».

(٣) «م»: (كأنهم) مكررة مرتين.

(٤) «أ»: (الآلهية).

(٥) «ب»: (توصلا).

(٦) «ب»: (تشفع).

(٧) الثنوية: هؤلاء: هم أصحاب الإثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان؛ بخلاف المجوس؛ فإنهم قالوا: بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. و هؤلاء قالوا: بتساويهما في القدم، واختلافهما:في الجوهر؛ والطبع؛ والفعل؛ والحيز؛ والمكان والأجناس؛ والأبدان والأرواح. [الشهرستاني]. وانظر ما قاله الإمام الباقلاني في الرد على أقوالهم في كتابه «التمهيد»، (ص٦٨).

(٨) «م»: (والمانوية).

(٩) «أ» بدون: (و). .

(١٠) «أ»: (الديصانيوية). والثنوية فرق: المانوية، والمزدكية، والديصانية، والمرقيونية، والكينوية، والصيامية، والتناسخية. ومن أراد الاستزادة في معرفة أهم آراء هذه الملل فعليه بكتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني فقد استقصاها فيه. وانظر: [الملل والنحل للشهرستاني ٢/ ٨٠] بهامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم، و[التنبيه والرد لأبي الحسين الملطي بتعليقات الإمام المحقق محمد زاهد الكوثري: (ص٩٢)]، و[الفرق بين الفرق: (ص٢٧١)]، و[نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: (ج١/ ١٩٤)]. وانظر ما قاله الإمام الباقلاني في الرد على أقوالهم في كتابه «التمهيد»، (ص ٧٣).

(١١) «أ» (هرمن)، وما أثبتناه من «ب».



الباب الثاني

في الصفات[1] الثبوتية

وفيه مقدِمة زدتُها من شرح «المواقف» وفصلان

(١) «م»: (صفاته).



المقدمة

في أنَّ له صفاتٍ موجودةً قائمةً بذاتِهِ زائدةً على ذاتِهِ [تعالى][١]

فهو: عالمٌ بعلمٍ، قادر بقدرة، مريد بإرادة، سميع بسمع[٢]، بصير ببصر[٣]، حي بحياة

وإليه ذهب الأشاعرة، واستدلوا على «زيادة» الصفات بأنه لو كان العلمُ نفسَ الذاتِ والقدرةُ أيضاً نفسَ الذاتِ، كما ذهب إليه المخالفون، لكان العلمُ نفسَ القدرةِ، وهو ضروري البطلان، وكذا الحال في باقي الصفات.

وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة[٤] إلى نفي الصفات القديمة الزائدة على الذات، فقالوا[٥]: هو تعالى: عالمٌ بالذاتِ، وقادر بالذات، وكذا سائر الصفات، فهم يقولون: إن صفاته تعالى عينُ ذاتِهِ.

فإن قلت: كيف يُتَصور كونُ صفةِ الشيءِ عينَ حقيقتِهِ مع بداهة تغاير الصفة والموصوف؟

قلت: ليس [معنى][٦] ما ذكروه أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان [معنى][٧]، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذاتٍ وصفةٍ معاً، مثلاً: ليست ذاتُك

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «أ»: (يسمع)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «أ»: (يبصر)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) ولذلك هؤلاء هم معطلة الذات الإلهية عن صفاتها. من هامش «خ + أ».

(٥) «ب»: (وقالوا).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب».

كافيةً في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في الانكشاف إلى صفة العلم بخلاف ذاته[١] تعالى[٢]، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لأجل ذاته، فذاته[٣] بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في سائر الصفات، فمرجع[٤] كلامهم إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها[٥].

أقول: إذا كان مرادهم من [كون الصفة غير[٦] الذات] هو ما ذكرنا[٧]، لا يصح استدلال الأشاعرة بقولهم: [لو كان العلم نفس الذات أهـ[٨]]، إذ[٩] لا يلزم على هذا التحقيق [كون العلم نفس القدرة]، بل كون مبدئهما[١٠] واحداً.

والأشاعرة قالوا: صفاته تعالى ليست عين ذاته ولا غيره.

فإن قلت: هذا نفي النقيضين[١١]!.

قلت: لم يريدوا بـ«الغيرية» انتفاء «العينية»، بل أرادوا بها معنى أخص من انتفاء العينية و[١٢]هو «إمكان الانفكاك»، فمعنى قولهم: [لا غيره]: لا يمكن انفكاك

---

(١) «أ»: (وإنه).

(٢) هكذا تركيب الجملة في المطبوع.

(٣) «م»: (وذواته).

(٤) «ب»: (ومرجع).

(٥) «م» بدون: (وحدها).

(٦) «ب + م»: (عين).

(٧) «أ»: (ذكرناه).

(٨) «ب + م»: (الخ).

(٩) «م»: (لأنه).

(١٠) «م»: (مبدؤهما).

(١١) «أ»: (نفي عين للنقيضين). «م»: (للنقيضين).

(١٢) «م» بدون: (و).

صفاته[١] من ذاته، وذلك بأن تكون[٢] صفاته أزلية، إذ لو كانت حادثة[٣]، كما زعمت الكرامية، لأمكن انفكاك الذات عنها.

فحاصل[٤] مذهب الأشاعرة: أن صفاته تعالى قديمة ممكنة في أنفسها واجبة لذاته تعالى، بمعنى: أن صفاته تعالى مستندة إلى ذاته بالإيجاب لا بطريق الاختيار، فهو -تعالى- موجب في صفاته ومختار في أفعاله. بعضُ ما ذكرتُه مأخوذٌ من شرح «العقائد»[٥] للتفتازاني.

---

(١) «م»: (صفة).

(٢) «م»: (يكون).

(٣) فالصفات عند أهل السنة زائدة على الذات ذهنا، وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة منتفية عن الذات، وعند الكرامية وما عليه عموم المجسمة وهو مذهب ابن تيمية والوهابية والسلفية القول بحدوث صفات الله تعالى ومخلوقيتها.

(٤) في أصل كلامهم على مراد اجتماع الأعم مع نفي الأخص فتدبر. من هامش «أ».

(٥) شرح العقائد النسفية: متن وشرح، أما المتن «متن العقائد» فللإمام من الأئمة الأحناف، وهو الإمام نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة: (٥٣٧هـ)، وأما الشرح فهو للإمام المحقق الكبير سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة: (٧٩١هـ)، وهذا المتن وشرحه من أهم كتب أهل السنة المختصرة، بل أهمها على الإطلاق، فإذا قيل في الكتب: قال في «شرح العقائد»، فالمقصود هذا الكتاب على الإطلاق، ولقد اعتنى به العلماء عناية فائقة لم تعهد في غيره، فهو عندهم المعتمد في التدريس، وفي تخريج الطلاب، وفي امتحانهم، وقد درج الأذكياء على حفظه، ولا يعرف دقائق هذا الشرح إلا من بالغ في تحصيل ألفاظه واستخلاص مضامينها، وأما الشروح والحواشي والتعليقات التي كتبت عليه فما طبع منها أو عرفنا اسمه فشيء قليل، ومن ذلك:

* حاشية العلامة المحقق عصام الدين المشهور باسم «العصام» أو «ابن عربشاة»، وحاشيته من أهم الحواشي، وعلى هذه الحاشية الجليلة حاشيتان أو تعليقتان، الأولى لولي الدين، والثانية للكفوي. هذه جميعا قد نسختها بيدي أثناء دراستنا للشرح على شيخنا سعيد فودة ـ حفظه الله ـ

* حاشية العلامة المحقق الخيالي: (٨٦٠هـ)، وهذه أيضا كتب عليها تعليقات منها: حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته، وعلى قول أحمد والخيالي حاشية للمرعشي اسمها: حاشية المرعشي على قول أحمد والخيالي مع منهواته. وعلى الخيالي كتب عبد الحكيم السيالكوتي حاشيته المشهورة، وعلى حاشية السيالكوتي كتبت حاشية اسمها «جامع التقارير» لبعض أفاضل المحققين جمع فيها خلاصة التقارير التي كتبت على حاشية السيالكوتي على الخيالي. وحاشية المحقق شجاع الدين الرومي على الخيالي، وحاشية المحقق محمد الشريف على الخيالي.

* حاشية المحقق ملا أحمد الجندي مع منهواته.

* حاشية الولى مصلح الدين مصطفى الكستلي المتوفى سنة: (٩٠١هـ).

* حاشية الشيخ رمضان البهشتي المتوفى سنة: (٩٧٩هـ).

[و][١]استدلت الفلاسفة: بأنه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكانت[٢] ذاته مقتضياً لها، فيكون ذاته [تعالى][٣] قابلًا وفاعلًا معاً، وهو محال.

وأجيب: بمنع الاستحالة.

واستدلت[٤] المعتزلة والشيعة: بأنه لو كان للواجب صفات موجودة[٥] قائمة بذاته [تعالى][٦] فإما حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى و[٧]خلوها عنها في الأزل، وإما قديمة، فيلزم تعدد القدماء، والنصارى كفرت [بإثبات][٨] ثلاثة من القدماء، وهي: الوجود، والعلم، والحياة، وسموها: الأب، والابن، وروح القدس، فما ظنك بمن[٩] أثبت الأكثر.

والجواب: أنَّ إكفار النصارى لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها، ولهذا زعموا انتقال العِلم إلى بدن عيسى ـ عليه السلام ـ، والأشاعرة لا يقولون كذلك، بل يقولون بذات وصفات قائمة بها.

قال الخيالي: [و][١٠]من غاية جهلهم، أي: النصارى، جعلوا الذات الواحدة

هذا وإن شيخنا الأستاذ سعيد حفظه الله شديد العناية بشرح العقائد النسفية وقد شرحه مرارا لطلاب العلم وهي شروح مسجلة ولله الحمد، وإنه ربما شرع في كتابة مصنف يذكر فيه خلاصة ما في هذه الشروح والحواشي، والله الموفق.

(١) ما بين المعقوفتين من «أ».
(٢) «ب»: (لكان).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + ج + م».
(٤) «م»: (واستدل).
(٥) «م»: (موجود).
(٦) ما بين المعقوفتين من «م».
(٧) «ج»: (أو).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».
(٩) «م»: (من).
(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب».

نفس(١) ثلاثة صفات، وقالوا: إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم(٢)، وأرادوا «بالجوهر»: القائم بنفسه، وبـ«الأقنوم» : الصفة.

قال الدَوَّاني: واعلم أن مسألة(٣) زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال: عندي إن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها مما(٤) لا يدرك(٥) إلا بـ«الكشف»، ومن أسنده إلى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري، ولا أرى بأساً في [اعتقاد](٦) أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة، إلى هنا كلام الدواني.

---

(١) «ج» بدون: (نفس).

(٢) أقانيم: جمع أقنوم، بمعنى «الأصل». قيل: هو لفظ يوناني، ومرادهم بالأقانيم ما سبق من الوجود والعلم والحياة. من هامش «خ + أ».

(٣) «ب»: (مسئلة).

(٤) «أ» بدون: (مما).

(٥) «ب + ج + خ»: (مما لا يدرك).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».



الفصل الأول

في الصفات التي يتوقف[١] عليها أفعاله تعالى

وفيه أربعة مباحث

(١) «ب»: (تتوقف).



المبحث الأول

في القدرة

قال في شرح «المواقف»: إنه تعالى قادر، أي: يصح منه إيجاد العالم وتركه، فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه[١]، وإلى هذا ذهب المليون كلُّهم.

وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، ممتنع خلوه عنه، فأنكروا «القدرة» بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنها نقصان وأثبتوا له «الإيجاب» زعماً منهم أنه الكمال التام، وأما: [كونه تعالى قادرًا]، بمعنى: [إنْ شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل]، فهو متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الفلاسفة ذهبوا إلا أن مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والجود، لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له[٢]، فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل[٣]، لأنه لما استحيل انفكاك المشيئة عن ذاته، والمشيئة يستلزم[٤] الفعل، فيلزم استحالة انفكاك الفعل عن ذاته[٥]، -وبين هناك -[٦] فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، لكن الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى، انتهى[٧].

أقول: وذلك لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

---

(١) «م»: (عنها).

(٢) «أ» بدون: (له)..

(٣) قوله: (وبين الفعل) ليس في «خ»، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «أ + ب + ج»: (تستلزم).

(٥) «ب + ج» بدون: (لأنه لما استحيل انفكاك المشيئة عن ذاته، والمشيئة تستلزم الفعل، فيلزم استحالة انفكاك الفعل عن ذاته).

(٦) ما بين الشرطتين ليس في «أ + ب + ج + م».

(٧) «أ»: (اهـ).

دليل المتكلمين هو: أنه تعالى لو كان موجباً بالذات لزم قدم الحادث، والتالي باطل بالبداهة.

وأما بيان الملازمة: فهو أن[1] أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما، إذ لو حدث لتوقف[2] على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام، وذلك الشرط الحادث أثر الموجب القديم أيضاً، فيتوقف هو أيضاً على شرط آخر حادث، وحينئذ يلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة[3] أو مجتمعة، وكلاهما محالان.

أقول: لعل هذا الدليل تحقيقي بناء على استناد[4] جميع الأشياء إليه تعالى على ما هو الحق، وذهب إليه الأشاعرة.

وأما الفلاسفة[5] فهم يمنعون ملازمة هذا الدليل بناء على أنهم لا يسندون إليه تعالى إلا العقل الأول، ويقولون بقدمه.

احتجت الفلاسفة على إيجابه تعالى بأنه تعالى إذا[6] استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب الأثر، لكن المقدم حق.

بيان الملازمة: أنه إذا لم يجب الأثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ذلك الأثر ممكناً، وإذا كان ممكناً يكون فعله تارة وتركه [تارة][7] أخرى ترجيحاً بلا مرجح، وهو باطل.

---

(١) في «أ»: (فأن) بدون (هو). .

(٢) «م»: (التوقف).

(٣) متعاقبة إن توقف على عدم الحادث بعد وجوده أو مجتمعة إن توقف على وجوده. من هامش «خ + أ».

(٤) «ب»: (اسناد).

(٥) «ب»: (الحكماء).

(٦) «م»: (إن).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

وبيان حقية[١] المقدم: أنه تعالى إن لم يستجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية[٢] امتنع منه وجود الأثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط، والتالي باطل.

وأجيب أولاً، بمنع الملازمة ومنع دليلها، الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح في ذات الأثر، مستنداً بأن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بإرادته من غير ترجيح أحدهما على الآخر، ألا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على الآخر[٣].

وأجيب ثانيا، بمنع حقية[٤] المقدم ومنع لزوم امتناع وجود الأثر مستنداً بأنه يجوز أن يستجمع المؤثر شرائط المُكْنَةِ[٥] -بضم الميم- أي: القدرة للفعل والترك، فلا يمتنع الفعل عنه، ولا يستجمع شرائط الفعل بأن لم يوجد تعلق الإرادة في الأزل، فلا يجب الفعل.

فرع[٦]: قدرتُه تعالى تعمُّ جميعَ الممكناتِ:

والدليل عليه: أن المقتضي للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات المعدومة على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها يثبت[٧] على كلها.

وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض، لا امتياز فيه أصلاً، فلا يتصور [فيه][٨] اختلاف في نسبة الذات

---

(١) «أ»: (حقيقة).

(٢) «م»: (الأثرية).

(٣) هذه الفقرة كلها غير موجودة في «م». من (وأجيب أول) إلى .....(على الآخر).

(٤) «أ»: (حقيقة).

(٥) «ب»: (القدرة)، وفي «ب» أيضا بدون: (بضم الميم أي: القدرة). «م»: (الممكنة).

(٦) «م»: (فروع).

(٧) «ج + م»: (ثبت)

(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

إلى المعدومات بوجه من الوجوه، فيثبت أن نسبة الذات إلى جميع الممكنات المعدومة على السواء.

ولما كان المعدوم الممكن شيئاً وثابتاً عند المعتزلة، جاز على قاعدتهم أن يكون[١] خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، كذا في شرح «المواقف».

وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسألة وهي: [عموم القدرة] فهو: أن الفلاسفة قالوا: إنه تعالى واحد، والواحد[٢] لا يصدر عنه إلاَّ الواحد، وهو العقل الأول، والكبرى باطلة، قد بُيِّنَ بطلانُها في مواضع لا يحصى[٣].

وقال المنجمون[٤]: مدبر هذا العالم هو الأفلاك والكواكب؛ لما نشاهد من أن[٥] تغيرات الأحوال مرتبطة بتغيرات أحوال[٦] الأفلاك والكواكب.

وأجيب: بأن[٧] الدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر[٨] لتخلف العلية عن الدوران في المضافين، فإن كلاً من المضافين، كالأبوة والبنوة، مرتب[٩] على الآخر وجوداً وعدماً مع أن أحدهما ليس بعلة[١٠] للآخر، فتغيرات الأفلاك والكواكب وضعها الله تعالى علامات لخلق الأحوال المتغيرة.

---

(١) «ب»: (تكون).

(٢) «أ + ب + ج + م» بدون: (والواحد).

(٣) «أ + ب + ج»: (تحصى).

(٤) انظر (ص٦١) من كتاب «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للسان الأمة، القاضي أبي بكر الباقلاني، رضي الله عنه، فقد فصل في الكلام على أقوال المنجمين والرد عليهم.

(٥) «م» بدون: (أن).

(٦) «م» بدون: (الأحوال).

(٧) «أ»: (أن).

(٨) «م» بدون: (للدائر).

(٩) «ج»: (مترتب).

(١٠) إذ هما متساويان في الدرجة والعلة مقدمة على المعلول. من هامش «خ + أ».

وقالت الثنوية والمجوس: إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان شريراً.

وأجيب: بأنه إن عنيتم بـ«الشرير»: خالق الشر، فنلتزم[١] التالي، فإنه تعالى خالق للخير والشر، وإنما لا يطلق عليه لفظ «الشرير» لعدم إجازة الشرع، وأسماء الله تعالى توقيفية[٢]، ولأن الشرير يوهم أن غالب أحواله شر، وليس كذلك، لأن رحمته سبقت على غضبه[٣]، وإن عنيتم به معنى آخر فبينوه؟

وقال النظَّام ومتبعوه: إنه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لأن فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه.

والجواب: أنه لا قبح[٤] بالنسبة إليه تعالى، فإن الكل مِلْكُه، فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد، وإن سُلم قبح الفعل بالقياس إليه تعالى فغايته عدم الفعل لوجود[٥] الصارف عنه وهو القبح، وذلك لا ينفي القدرة عليه.

وقال البلخي[٦] ومتابعوه: إنه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد، أي: مقدُورِه،

---

(١) «أ + ب + ج »: (فيلبزم). «خ»: (فتلزم)، وما أثبتناه ما في «م».

(٢) مبنية على توقيف الشرع أي جعل الشرع واقفاً إياها. من هامش «خ + أ».

(٣) «ب + م» بدون: (لأن رحمته سبقت على غضبه).

(٤) «خ»: (قبيح).

(٥) «ب»: (بوجود).

(٦) أبو القاسم البلخي: عبد الله بن احمد بن محمود أبو القاسم البلخي من متكلمي المعتزلة البغداديين، صنف في «الكلام» كتبا كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة، وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرني القاضي أبو عبد الله الصيمرى حدثنا أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، قال: كانت بيننا وبين أبي القاسم البلخي صداقة قديمة وكيدة، وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبي وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنا. وتوفى أبو القاسم ببلخ في أول شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة. [تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤]. قال في تاج التراجم في طبقات الحنفية: ....ثم عاد إلى بلخ وتوفى بها في شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة فيما ذكره ابن الخطيب. وعبد الله بن الحسين أبو محمد النيسابوري المعروف بالناصحي، ولي القضاء بخراسان وقدم بغداد وحدث بها عن بشر بن أحمد الأسفرائني وابن حمدان والطبقة، وسمع منه ابن الضرائب وغيره، وعقد مجلس الإملاء، وله مختصر في الفقه اختصره من كتاب الخصاف. توفى سنة سبع وأربعين وأربعمائة اهـ انظر هامش مصباح الأرواح بتحقيق شيخنا الأستاذ سعيد فودة (ص١٧٢).

لأن مقدور العبد إما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة أو سفه خال عنهما، والكل محال على الله تعالى.

والجواب: أن ما ذكرتموه من «صفات الأفعال» اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا [وصدوره][١] بحسب قصدنا ودواعينا[٢]، وأما فعله تعالى فمنزه[٣] عن هذه الاعتبارات، فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عن هذه الاعتبارات[٤].

وقال أبو علي[٥] الجبائي وابنه أبو هاشم: إنه[٦] تعالى قادر على «مثل» مقدور العبد[٧] وليس بقادر على «نفس» مقدور العبد، وإلاَّ لو[٨] أراده تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف.

والجواب: أن كراهة العبد إنما يستلزم[٩] اللاوقوع إذا لم يتعلق بالفعل إرادة أخرى مستقلة.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «ج»: (وداعينا).
(٣) «خ»: (منزه).
(٤) «م» بدون: (فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عن هذه الاعتبارات).
(٥) «ج» بدون: (أبو علي).
(٦) «ب + م»: (إن الله).
(٧) «خ» بدون: (العبد)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٨) «ب»: (فلو).
(٩) «ج»: (تستلزم).

المبحث الثاني

في أنه تعالى عالمٌ

ويدل[١] عليه وجهان:

الأول: أنه تعالى مختار، فيمتنع توجه[٢] قصده إلى ما ليس بمعلوم.

والثاني: أن علمه تعالى ظاهر لمن[٣] تأمل في أحوال المخلوقات من العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل في الحيوانات وفيما هديت إليه من مصالحها وفيما أعطيت من الآلات المناسبة لمصالحها.

وههنا فرعان:

الفرع الأول: أن الله[٤] تعالى عالم بكل المعلومات كما هي: أي: عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لأن الموجب لعالميته تعالى ذاتُه، ونسبةُ ذاتِهِ إلى كلِّ المعلومات على السواء، فلما أوجب ذاتُه تعالى كونَه عالماً بالبعض أوجب كونَه عالماً بالباقي.

قالت الفلاسفة: إنه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي، مثل أن يعقل أن كسوفاً يعرض عند حصول القمر في وقت كذا[٥] في مقابلة كذا، ثم ربما وقع[٦] ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على الوجه

(١) «أ»: (يدلك).

(٢) «أ»: (من توجه)، وما أثبتناه من: «ب».

(٣) «أ»: (ظاهره)، وما أثبتناه (ظاهر لمن) من: «ب».

(٤) «ب»: (أنه تعالى).

(٥) «ب» بدون: (في وقت كذا).

(٦) «م»: (يقع).

الأول لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث عند حدوث[١] المدرك ويزول مع زواله، وذلك الإدراك الأول يكون ثابتا[٢] الدهر كله.

احتجت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير كما لو علم كون «زيد» في الدار الآن، فعند تغير المعلوم، أي: عند خروج زيد من الدار، إن بقي العلم الأول لزم الجهل، وإن لم يبق العلم الأول يلزم التغير في صفاته.

وأجيب: بأنه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير إضافة الصفة الحقيقية وتعلقها، فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية، بل في التعلق.

أقول: [و][٣]المسلمون يقولون أيضاً بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي أيضاً، فالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين، إذ كل جزئي فله وجه كلي.

الفرع الثاني: أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته، خلافاً لجمهور المعتزلة، وكذا قدرته:

لنا: أن البداهة تفرق بين قولنا: [ذاته]، وبين قولنا: [ذاته[٤]: عالم[٥] قادر]، وأيضاً، علمه تعالى إما[٦] إضافةٌ مخصوصة بين العالم والمعلوم، وهي التي سماها أبو عليٍّ الجبائي وابنه أبو هاشم: «عالِمِيَّة»، أو صفة تقتضي تلك الإضافة، وهي مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة، أو صور المعلومات القائمة بأنفسها، وهي: «المثل

---

(١) «أ» بدون: (حدوث)..
(٢) «أ»: (ثابت).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».
(٤) «ب + ج»: (إنه).
(٥) «م» بدون: (عالم).
(٦) «م» بدون: (إما).

الأفلاطونية[١]»، فإن أفلاطون ذهب إلى أن لكل معلوم مَثَلًا في الخارج قائمًا بنفسه إذا التفتت إليه النفس أدركته[٢]، أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى، كما هو مذهب ابن سينا[٣] ومن تابعه، وأياما كان فهو غير ذاته.

المبحث الثالث

في الحياة

اتفق جمهور العلماء على[٤] أنه تعالى «حيٌّ»، لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً؛ فذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة.

وذهب الباقون إلى أن الحياة عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة.

---

(١) انظر ترجمة أفلاطون، في المثل الأفلاطونية.

(٢) «خ»: (أدركه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «أ»: (بن) بدون همزة، وما أثبتناه م «ب».

(٤) «خ»: (إلى).

المبحث الرابع

في إرادته تعالى

اتفق الجمهور على أنه [تعالى][٥] «مريد»، وتنازعوا في معنى «الإرادة»:

فقال الفلاسفة: إرادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الأكمل، ويسمونه «عناية».

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة منهم محمود الخوارزمي[٦] صاحب «الكشاف[٧]»: إرادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل، فهو داع إلى الإيجاد، وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه أنَّ ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل يوجب الفعل، ويسميه أبو الحسين بـ»الداعية».

وقال الحسين النجار[٨]: [كونه تعالى مريداً] أمر عدمي، وهو عدم كونه مكرها

---

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٦) الزمخشري: الخوارزمي النحوي، صاحب «الكشاف»، و« المفصل». رحل، وسمع ببغداد من نصر بن البطر وغيره. وحج، وجاور، وتخرج به أئمة. قال السمعاني: برع في الآداب، وصنف التصانيف، ورد العراق وخراسان، ما دخل بلدا إلا واجتمعوا عليه، وتلمذوا له، وكان علامة نسابة، جاور مدة حتى هبت على كلامه رياح البادية. مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة. وقال ابن خلكان: له «الفائق» في غريب الحديث، و«ربيع الأبرار» و«أساس البلاغة»، و «مشتبه أسامي الرواة»، وكتاب «النصائح»، و«المنهاج» في الأصول، و«ضالة الناشد». قيل: سقطت رجله، فكان يمشي على جاون خشب، سقطت من الثلج. وكان داعية إلى الاعتزال، الله يسامحه. [السير: ٢٠/ ١٥١].

(٧) «م» بدون: (صاحب الكشاف).

(٨) «م»: (البخاري). الحسين النجار: أبو عبد الله الحسين بن محمد ابن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين. وقيل: كان يعمل الموازين. وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام، فرفسه، فيقال: مات منها بعد تعلل. ذكر ابن النديم أسماء تصانيف النجار، منها «إثبات الرسل»، و«القضاء والقدر»، و«اللطف والتأييد»، و«الإرادة الموجبة»، وأشياء كثيرة.[السير]. قال ابن النديم: كان حائكا، في طراز العباس بن محمد الهاشمي، وهو من متكلمي المجبرة، وقيل: إنه كان يعمل الموازين، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الخفاش...الخ. اهـ، وقد ذكر ابن النديم مناظرته

و[1]مغلوباً.

وقال الكعبي: إرادته تعالى في فعلِ نفسهِ علمُه بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيرِه الأمرُ به.

وقال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو[2] هاشم والقاضي عبد الجبار[3]: إنها صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة، مرجحة لبعض مقدوراته على بعض.

لنا: إن تخصيص أحد الضدين بالوقوع[4] لا بد له من مرجح، وهو ليس نفس القدرة، لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، ولا العلم، لأن العلم تابع

مع النظام.

(١) «م» : (أو).

(٢) «م» بدون: (أبو).

(٣) القاضي عبد الجبار: ابن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. سمع من: علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، ولعله خاتمة أصحابه، ومن عبد الله بن جعفر بن فارس بأصبهان، ومن الزبير بن عبد الواحد الحافظ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب. حدث عنه: أبو القاسم التنوخي، والحسن بن علي الصيمري الفقيه، وأبو يوسف عبد السلام القزويني المفسر، وجماعة. ولي قضاء القضاة بالري، وتصانيفه كثيرة، تخرج به خلق في الرأي الممقوت .مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة. من أبناء التسعين.[السير: ١٧/ ٢٤٤]. قال ابن كثير(١١/ ٣٠٨):...وفيها (أي سنة: ٣٦٧هـ) خلع على القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي بقضاء قضاة الري وما تحت حكم مؤيد الدولة بن ركن الدولة ، وله مصنفات حسنة قال السبكي في: [الطبقات الكبرى]: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله القاضي أبو الحسن الهمذاني الأسداباذ، وهو الذي تلقبه المعتزلة: «قاضي القضاة» ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، وله التصانيف السائرة والذكر الشائع بين الأصوليين، وتوفي يوم الاثنين الثامن والعشرين من صفر سنة اثنتين وخمسين وأربعمائة. قال ابن الصلاح: رأيت في ترجمة إمام الحرمين بخط بعض المعلقين عنه سمعته يقول عن الأستاذ أبي إسحاق: لو أن واحدا وطيء زوجته واعتقد أنها أجنبية فعليه الحد. قال ابن الصلاح: وهذا يبادر الفقيه إلى إنكاره ولكن الحقائق الأصولية آخذة بضبعه فإن الأحكام ليست صفات للأعيان. قلت: وهذا فيه نظر، وقوله: «الأحكام ليست صفات للأعيان» مسلم، ولهذا قلنا بأن هذا الوطء حرام يعاقب عليه، ولو كانت صفات للأعيان لم نحرمه، وأما انتفاء الحد فإنما كان لأجل الشبهة، فإن أقل أحوال كونها في نفس الأمر زوجته أن تكون شبهة ينفى الحد بمثلها، والأصولي لا ينكر أن الشبهات تدرأ الحدود، فهذه مقالة ضعيفة لا يشهد لها فقه ولا أصول.

(٤) «م»: (بالقدرة) بدلا عن (بالوقوع).

للمعلوم، أي: العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكون ذلك الشيء بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه، فلا يكون الوقوع تبعاً للعلم وإلا لزم الدور، فلا بُدَّ مِنْ شيءٍ [آخر][١] صالحٍ للمُخَصِصِيَّةِ[٢] وهو «الإرادة».

فرع: إرادته تعالى غير محدثة:

وقالت المعتزلة إرادة الله تعالى قائمة بذاتها، أي: بذات الإرادة، حادثةٌ لا في محل. وقالت الكرامية: هي صفة حادثة يخلقها الله تعالى [في ذاته تعالى][٣].

لنا[٤]: أن وجود كل محدث موقوف على تعلق الإرادة [به][٥]، فلو كانت إرادته حادثة احتاجت إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «ج»: (التخصيصة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م»، لكن «م»: دون: (تعالى). وهو عين مذهب ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما من الوهابية والسلفية أيضا. وزاد ابن تيمية على القول بمخلوقية صفة الإرادة الإلهية بدعة أخرى وهي القول بوجود نوعين من الإرادة الأولى الإرادة التكوينية والثانية الإرادة التشريعية، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة من القول بوحدانية الصفات الإلهية. وممن قال بالإرادتين الشيعة. والإرادة عند أهل السنة صفة معنى واحدة وحدة مطلقة لا تعدد فيها، يخصص الله تعالى بها ويختار لكل ممكن من الممكنات ما يجوز عليه من الصفات. والفرق بين مذهبي المعتزلة والشيعة ومذهب ابن تيمية بعد اتفاقها على القول بحدوث الإرادة الإلهية أن ابن تيمية يجعل ذات الله ـ تنزه وتقدس ـ محلا للإرادات الحادثة، بينما ذهب المعتزلة والشيعة إلى القول بأن الله ـ تعالى عن قولهم ـ يخلق أراداته خارج ذاته، ولوازم كل من الطرفين أفسد من الفساد.

(٤) «ج»: (أما أن...).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».



الفصل الثاني

في سائر صفاته[1]

أي: [في][2] صفات لا يتوقف عليها أفعاله تعالى

(١) «ج + م»: (الصفات).
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».



وفيه ستة مباحث

المبحث الأول

في السمع والبصر

اتفق المسلمون على أنه تعالى: سميع بصير، لكنهم اختلفوا في معناه:

فقالت الفلاسفة[١] والكعبي وأبو الحسين البصري: السمع والبصر[٢] عبارة عن[٣] علمه بالمسموعات والمبصرات.

وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية: هما[٤] صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات، لأنه قد دلت الحجج السمعية على أنه سميع بصير، ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات والمبصرات، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض، وليس في العقل[٥] ما يصرف [الحجج السمعية][٦] عن[٧] ظواهرها، فيجب الإقرار بها، وإذا كان سميعاً بصيراً يكون عالماً أيضاً بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها؟[٨]

---

(١) «أ»: (الفلاسفن)، وما أثبتناه من «ب».
(٢) «ب» بدون: (السمع والبصر).
(٣) «أ»: (عة)، وما أثبتناه من «ب».
(٤) «أ» بدون: (هما).».
(٥) «أ»: (الفعل).
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٧) «م»: (وعن).
(٨) «ب» بدون: (حال هدوثها).

والحاصل: أن المسموعات والمبصرات[١] كما هي متعلق علمه تعالى فهي[٢] متعلق سمعه وبصره. وهما صفتان قديمتان تُعِدَّانِ المتصفَ بهما لإدراك المسموعات والمبصرات.

قال[٣] في شرح «المواقف»: والأولى أن يُقال: لما ورد النقل بهما آمنا بذلك، وعرفنا أنهما لا يكونان[٤] بالآلتين[٥] المعروفتين[٦]، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما.

المبحث الثاني

في[٧] أنه تعالى متكلم

والدليل عليه إجماع الأنبياء -عليهم السلام-[٨] وهذا[٩] الإجماع من الأنبياء ثبت بالتواتر، والمسلمون بعد اتفاقهم على إثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه:

فذهب الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت، بل هو المعنى القديم[١٠] القائم بنفسه تعالى، أي: بذاته، المعبرَّ عنه بالعبارات المختلفة.

وذهبت الحنابلة[١١] إلى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وأنه

(١) «ب» بدون: (والحاصل: أن المسموعات والمبصرات).
(٢) «م»: (فهو).
(٣) «م»: (كذا في شرح المواقف).
(٤) «م»: (يكون).
(٥) «أ»: (الآليتين).
(٦) «خ»: (معروفتين)، وما أثبتناه من بقية النسخ
(٧) «أ» بدون: (في).
(٨) «م» بدون: (عليهم السلام).
(٩) «أ»: (هذ)، وما أثبتناه من (ب).
(١٠) «م» بدون: (القديم).
(١١) أي: المجسمة منهم، وإلا ففضلاء الحنابلة من أهل السنة المنزهة لله تعالى.

قديم، وقد بالغوا في قدمه حتى قال بعضُهم -جَهْلاً-: الجلدُ والغلافُ قديمان فضلاً عن المصحف.

وذهبت المعتزلة إلى أن كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي، فهو حادث.

وذهبت الكرامية إلى أن كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وهو حادث.

فاتفق الفريقان الأولان في قدم الكلام، والأخيران في حدوثه، ولذلك قال في شرح «المواقف»: إن في بحث الكلام قياسين متعارضين:

أحدهما: أن كلامه تعالى صفة له تعالى[1]، وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم، فكلامه تعالى قديم.

وثانيهما[2]: أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف والأصوات، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلامه تعالى حادث.

فافترق المسلمون إلى أربع فرق:

ففرقتان[3] منهم، وهما الأشاعرة والحنابلة، ذهبوا إلى صحة القياس الأول، ولما لزمهما دفع معارضة القياس الثاني قدحت الأشاعرةُ في صغراه، أي: صغرى القياس الثاني، وقدحت الحنابلة في كبراه.

وفرقتان أخريان، وهما المعتزلة والكرامية، ذهبوا إلى صحة القياس الثاني،[4] [ولما لزمهما دفع معارضة القياس الأول قدحت المعتزلة في صغراه][5]، [أي: صغرى

---

(١) «أ + ب + ج» بدون: (تعالى).

(٢) «أ»: (فثانيهما).

(٣) «أ»: (فرقتان).

(٤) «أ»: (الأول)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٥) ما بين المعقوفتين ليس في «أ + م».

القياس الأول]،[١] وقدحت[٢] الكرامية في كبراه.

قال شارح «المواقف»: واعلم أن للمصنف ـ يريد صاحب المواقف ـ[٣] مقالةً [مفردة][٤] في تحقيق كلام الله تعالى، ومحصولها: أن لفظ «المعنى» يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة أخرى على الأمر[٥] القائم بالغير، فالشيخ الأشعري لما قال كلامه تعالى هو «المعنى النفسي» فهم أصحابه منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه وأنها ليست كلامه [تعالى][٦] حقيقة.

وهذا[٧] الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه عُلِمَ من الدين ضرورةً كونُه كلام الله تعالى حقيقة[٨]، وكعدم طلب المعارضة [والتحدي][٩] لكلام الله تعالى[١٠] الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة، فوجب حمل لفظ «المعنى» في قول الشيخ: [كلام الله تعالى هو المعنى النفسي] على الاحتمال الثاني، وهو الأمر القائم بالغير، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في «أ + م».
(٢) «ب» بدون: (و). «ج» بدون: (قدحت).
(٣) «أ» بدون: (واعلم أن للمصنف، يريد صاحب المواقف).
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) «أ»: (المعنى).
(٦) ما بين المعقوفتين من «م».
(٧) «ب»: (وهو أي) بدون: (هذا).
(٨) هذه العبارة في «م» هكذا: (...ضرورة كون كلامه تعالى حقيقة).
(٩) ما بين المعقوفتين من «م».
(١٠) «م» بدون: (تعالى).

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فكيف تكون[(١)] قديمة؟

فجوابه: أن ذلك الترتب[(٢)] إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، والتلفظ[(٣)] حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة.

وهذا الذي ذكرناه وإنْ كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف[(٤)] حقيته، انتهى ما قاله شارح المواقف نقلًا عن المصنف.

ثم قال[(٥)] «شارح المواقف»: ولا شبهة [في][(٦)] أن ما ذكره «المصنف» أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة.

أقول: والحاصل أن كلامه تعالى هو العبارات المنظومة، كما هو مذهب السلف على ما صرح به في أوائل شرح «المواقف».

ثم إن كلامه تعالى مغاير[(٧)] لعلمه وإرادته لأنه قد يخالفهما، فإنه تعالى أمر «أبا لهب» بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته لما يخالف علمه.

قال «المصنف»: والإطناب في ذلك، أي: في الكلام كما أطنب فيه الآخرون، قليل الجدوى، فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن[(٨)] نظر العقول.

فرع: خبرُ الله صدقٌ لأن الكذبَ نقصٌ، والنقصُ على الله محالٌ.

---

(١) «مط: (يكون).

(٢) «م»: (الترتيب).

(٣) «م»: (فالتلفظ).

(٤) «أ»: (تعرف حقيقته).

(٥) قال شارح المواقف: [وصف «المصنف»]: يريد صاحب المواقف «القرآن» بالقدم، ثم صرح بما يدل على أنه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا: إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن «متعلقها» ـ أعني: المحفوظ والمقروء والمكتوب: قديم. من هامش «خ + أ».

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٧) «أ»: (مغايرا)،

(٨) «م»: (على).

المبحث الثالث

في البقاء

أثبته الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد[١]، وقالوا إنه[٢] صفة وجودية زائدة [على][٣] الوجود، ويفسرونه، أي: البقاء، تارة باستمرار الوجود[٤]، وتارة بأنه معنى زائد يعلل به الوجود في الزمان الثاني، كذا في شرح «المواقف». وقالوا: إنَّ «البقاءَ» غيرُ الوجودِ في الزمان الثاني.

واستدلوا على كون البقاء شيئا موجودا زائدا على الوجود بأن الوجود في الحوادث قد يتحقق بدون البقاء كما في أول الحدوث، ثم يعرض للوجود[٥] صفة هي

---

(١) ينقسم المعتزلة إلى فرعين رئيسيين: (أ): فرع البصرة. (ب): فرع بغداد.، وهم جميعا يتفقون في الأصول، وإن اختلفوا في تفاصيل المذهب.

ومن أشهر فرع البصرة: واصل بن عطاء، رأس المعتزلة ومؤسس المذهب (ت١٣١هـ)، وعمر بن عبيد، شريك واصل في تأسيس فرق الاعتزال (١٤٣هـ)، وأبو الهذيل العلاف (٢٣٥هـ)، وإبراهيم بن سيار النظام (٢٣١هـ)، ومعمر بن عباد السلمي (٢٢٠هـ)، وهشام الفوطي (٢٢٨هـ)، وعباد بن سليمان (٢٥٠هـ)، وعثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٦هـ)، وأبو يعقوب الشحام (٢٣٠هـ)، وأبو علي الجبائي (٣٠٣هـ)، وأبو هاشم الجبائي (٣٢٣هـ)، وأبو عبد الله البصري (٣٦٩هـ)، وعبد الله بن عياش ، والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، وأبو الحسين البصري (٤٣٦هـ).

ومن أشهر رجال فرع بغداد: بشر بن المعتمد، مؤسس فرع بغداد (٢١٠هـ)، وثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ)، وأحمد بن أبي داؤد، وزير المأمون، وأبو موسى المردار الملقب براهب المعتزلة (٢٢٦هـ)، وجعفر بن حرب (٢٢٦هـ)، وجعفر بن مبشر (٢٣٤هـ)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي (٢٤٠هـ)، وأبو الحسين الخياط (٢٩٠هـ)، وأبو القاسم البلخي الكعبي (٣١٩هـ). انظر هامش كتاب «أبكار الأفكار في أصول الدين» للإمام الآمدي بتحقيق الأستاذ الدكتور أحمد محمد المهدي: (١/ ١١٨).

(٢) «ب + ج + خ + م» بدون: (قالوا)، والمثبت فيها: (وأنه) وما أثبتناه من «أ».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

(٤) «أ»: (الوجودي)، وما أثبتناه من «ب». كذا في شرح المواقف ويلزم منه كونه أي كون البقاء ذائد على الذات.

(٥) «ب»: (الوجود).

البقاء، ولما ثبت كون البقاء وجودياً زائداً على الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى.

أقول: وأنت تعلم أن دليلهم إنما يدل على كون البقاء أمراً مغايراً للوجود بدلالة الانفكاك، ولا يدل على كونه شيئاً موجوداً؛ إذ يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج؛ إذ كم من أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن، كما ثبت له تعالى «معيته» للعالم بعد أن لم يكن مع أن «المعية» أمر معنوي بالاتفاق.

ونَفَى كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والإمام الرازي وجمهور معتزلة البصرة، وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه، كذا في شرح «المواقف».

أقول: ولعل مرادهم أن «البقاء» هو: [كون الوجود في الزمن الثاني]، وهذا الكون أمر اعتباري، ولا يُعَدُّ الأمر الاعتباري زائدا في الخارج على المتصف به وإن كان مغايراً له في التعقل لعدم المغايرة في الخارج، إذ المغايرة في الخارج تتوقف[1] على وجود المتغايرين في الخارج، فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة[2] في الخارج، وأما الزيادة في التعقل فلا سبيل إلى إنكارها.

ثم أقول: مراد الفريق الثاني من «البقاء» في قولهم: [البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني] هو بقاء الحوادث، لأن ذلك لا يعقل فيما ليس بزماني، كما صرح به «الأصفهاني»، وأما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه «المصنف» بمعنى: امتناع عدمه.

قال المصنف في تحقيق هذه المسألة: اعلم أن المعقول من بقاء الباري [تعالى][3]

---

(١) «م»: (يتوقف).

(٢) «أ»: (الزياة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج».

امتناع عدمه، والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد، وقد عرفت أن الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج.

واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج بأن البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً ببقاء موجود في الخارج، ولزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج.

بحث آخر في: القِدَم ـ زدتُهُ من شرح «المواقف»

اتفق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته[1]. و[2]قال ابن سعيد[3] من الأشاعرة: إنه تعالى قديم بقدم وجودي زائد على ذاته.

---

(١) هي في المطبوع بدون حرف الألف.

(٢) «ج» بدون: (و).

(٣) عبد الله بن سعيد: ويقال عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان، أحد أئمة المتكلمين. و«كُلاَّب» مثل «خطاف» لفظا ومعنى -بضم الكاف وتشديد اللام- لُقِّبَ به لأنه كان لقوته فى المناظرة يجتذب من يناظره كما يجتذب الكلاب الشيء. فإن قلت: كيف قيل «ابن كلاب» وهو على هذا «كلاب» لا «ابن كلاب»؟ قلت: كما يقال: «ابن بجدة» الشيء و«أبو عذرته» وأنحاء ذلك. ذكره أبو عاصم العبادى فى طبقة أبى بكر الصيرفى ولم يزد على أنه من المتكلمين، وذكره ابن النجار فى «تاريخ بغداد» ذكر من لا يعرف حاله فقال: ذكره محمد ابن إسحاق النديم فى كتاب «الفهرست» وقال: إنه من أئمة الحشوية، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: إن كلام الله هو الله، وكان عباد يقول: إنه نصرانى بهذا القول، ثم ذكر ابن النجار بإسناده حكاية طويلة بين ابن كلاب والشيخ الجنيد رحمه الله زعم أنها اتفقت بينهما شبه المناظرة، ورأيت بخط شيخنا الذهبى على حاشية كتاب ابن النجار بإزاء هذه الحكاية ما نصه: «لا يصح فإن ابن كلاب له ذكر فى زمان أحمد بن حنبل فكيف يتم له هذا مع الجنيد، انتهى»، والأمر كما قال. ووفاة ابن كلاب فيما يظهر بعد الأربعين ومائتين بقليل، وليس ما ذكره ابن النجار من شأنه ولا هو من أهل هذه الصناعة فماله ولها. وأما محمد بن إسحاق النديم فقد كان فيما أحسب معتزليا وله بعض المسيس بصناعة الكلام، وعباد بن سليمان من رؤوس الاعتزال فإنما يذكر ما يذكره تشنيعا على ابن كلاب.

وابن كلاب على كل حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله إنما ابن كلاب مع أهل السنة فى أن صفات الذات ليست هى الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السنة فذهبا إلى أن كلامه تعالى لا يتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، فألزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته، فهذه هى مقالة ابن كلاب التي ألزمه فيها أصحابنا وجود الجنس دون النوع، وهو غير معقول وهى التي لعل عبَّاداً قال له فيها ما قال مع أن ما قاله عبَّادُ لا يلزمه وإنما عباد يقول ذلك كما يقول سائر المعتزلة للصفاتية -أعني: مثبتي الصفات- لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت

الصفاتية ولا أشركت وإنما وحدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فإنهم أثبتوا قدما فأنى يستويان أو يتقاربان. ورأيت الإمام ضياء الدين الخطيب والد الإمام فخر الدين الرازي قد ذكر عبد الله ابن سعيد فى آخر كتابه «غاية المرام فى علم الكلام» فقال: ومن متكلمي أهل السنة فى أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذى دمر المعتزلة فى مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، وهو أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل، انتهى. وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتحقق إلى الآن شيئا وإن تحققت شيئا ألحقته إن شاء الله.[الطبقات الكبرى للسبكي:٢ / ٢٢١].

قال في لسان الميزان [٣/ ٢٩٠]: عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصري، أحد المتكلمين في أيام المأمون، ذكره الخطيب ضياء الدين والد الإمام فخر الدين في كتاب «غاية المرام في علم الكلام» وزعم أنه كان أخا يحيى بن سعيد القطان كبير المحدثين، وأنه دمر المعتزلة في مجلس المأمون، وذكره ابن النجار فنقل عن محمد بن إسحاق النديم في «الفهرست» فقال: كان ممن جابه الحشوية، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: أن كلام الله هو الله، فكان عباد يقول أنه نصراني بهذا القول. قال المصنف في «تاريخه» كان بعد الأربعين ومائتين. قلت: وقد ذكره العبادي في الفقهاء الشافعية مختصرا فقال: عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، ونقل الحاكم في «تاريخه» عن بن خزيمة أنه كان يعيب مذهب الكلابية ويذكر عن أحمد بن حنبل أنه كان أشد الناس على عبد الله بن سعيد وأصحابه، ويقال أنه قيل له «ابن كلاب» لأنه كان يخطف الذي يناظره، وهو بضم الكاف وتشديد اللام. وقول الضياء أنه كان أخا يحيى بن سعيد القطان غلطٌ وإنما هو من توافق الاسمين والنسبة، وقول ابن النديم أنه من الحشوية يريد من يكون على طريق السلف في ترك التأويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات، ويقال لهم المفوضة، وعلى طريقته مشى الأشعري في كتاب الإبانه. قال الشهرستاني في الملل والنحل:«..... أعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة؛ ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل؛ بل يسوقون الكلام سوقا واحدا. وكذلك يثبتون صفات خبرية؛ مثل: اليدين، والوجه؛ ولا يؤولون ذلك؛ إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها: صفات خبرية. ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون؛ سمى السلف: صفاتية، والمعتزلة: معطلة؛ فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها، وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين؛ فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل؛ وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء. فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك؛ إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه؛ مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه:٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[الفجر:٢٢] ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه: لا شريك له، وليس كمثله شيء؛ وذلك قد أثبتناه يقينا. ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف؛ فقالوا: لابد من إجرائها على ظاهرها، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر؛ فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما أعتقده السلف. ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود، لا في كلهم، بل في القرائين منهم؛ إذ وجدوا في التوراة ألفاظا كثيرة تدل على ذلك. ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير: أما الغلو؛ فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقدس، وأما التقصير؛ فتشبيه الإله بواحد من الخلق. ولما ظهرت

ودليله على كونه[1] صفة موجودة زائدة[2] مثل ما مر من دليل الأشعري في البقاء، وتصويره هنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه، بل بعده، فقد تجدد له القِدَمُ بعد ما لم يكن، فيكون موجوداً زائداً على الذات والوجود، [ولا][3] يقاس عليه القِدَمُ الذي هو التقدم بلا نهاية.

ولا يخفى أن معنى[4] قدمه تعالى أنه لا أول له، وهو مفهوم سلبي ليس بموجود في الخارج.

المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير، ووقعت في الاعتزال، وتخطت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر؛ فوقعت في التشبيه. حتى انتهى الزمان إلى: عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي؛ وهؤلاء كانوا من جملة السلف؛ إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض... حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما؛ وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة. وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. ولما كانت المشبهة والكرامية: من مثبتي الصفات؛ عددناهم: فرقتين من جملة الصفاتية. الأشعرية أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه. وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه: فقال عمرو: أين أجد أحدا أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه، فقال عمرو: أو يقدر على شيئا ثم يعذبني عليه؟ قال: نعم، قال عمرو: ولم؟ قال: لا يظلمك، فسكت عمرو ولم يحر جواباً. اهـ

قلت: وفي «سفينة الراغب» شرح وبيان لمذاهب أهل السنة المتقدمين والمتأخرين في الصفات، فارجع إليه فإنه نفيس.

(١) «م» هكذا: (ودليل كونه).

(٢) «ب» بدون: (زائدة).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + ج». «م»: (ويقاس) بدون: (لا).

(٤) «ب» بدون: (معنى).

المبحث الرابع

في صفات أخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الأشعري

وهي:

«الاستواء»، لقوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥].

و«اليد»، لقوله تعالى ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠].

و«الوجه»، لقوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ رَبِّكُمَا ﴾ [الرحمن: ٢٧]

و«العين»، لقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ [طه: ٣٩].

والباقون أَوَّلوا الظواهرَ الواردةَ بذكرها، وقالوا: المراد «بالاستواء»: الاستيلاء، قال في «الكشاف»: الاستواءُ: الاعتدالُ والاستقامةُ، يقال: استوى العودُ وغيرُه إذا قامَ واعتدلَ.

أقول: ولَمَّا لم يُمْكِنْ حملُه على حقيقته في حقه تعالى، قال الشيخ: إنه صفة بلا كيف.

وأوله الباقون، [وقالوا: المراد بالاستواء][1] الاستيلاء، وباليد القدرة، وبالوجه الوجود، وبالعين البصر[2].

قال «المصنف»: والأولى إتباع السلف في الإيمان بهذه الأشياء ورد علمها إلى الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه تعالى.

أقول: الظاهر[3] أن حاصل الرد إليه تعالى التوقف عن الحكم بأنها صفات

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م». وفي بقية النسخ هكذا: (وأوله الباقون بالاستيلاء...).

(٢) «ب»: (واليد بالقدرة، والوجه بالوجود، والعين بالبصر).

(٣) «ب» بدون: (الظاهر).

زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو مؤولة[١] بما ذكروه، لكن المفهوم صريحاً من شرح «المواقف» أن مذهب السلف في «اليد» و«الوجه» أنهما صفتان زائدتان على الذات وعلى سائر الصفات كما هو مذهب الشيخ الأشعري.

بحث آخر ـ زدته من شرح «المواقف»

قيل: «الجنب» في قوله تعالى ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٦]: صفة زائدة، وقيل المراد في «أمر الله»، أو أراد «الجناب»، أي: الحرم.

وتأويل «الأصبع» في قوله ـ عليه السلام ـ: «إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[٢] كتأويل «اليد».

وأما «اليمين» في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الزمر: ٦٧]، فتأويلها[٣] بـ«القدرة التامة» ظاهرة.

وأما ما ورد في الأحاديث أنه تعالى: (ضحك حتى بدت نواجذه)[٤]، فيمتنع حمله على حقيقته فقيل: هو ضحك لا كضحكنا[٥]، وقيل: الضحك مؤول بظهور [٦]تباشير الخير[٧]، و(بدو النواجذ) عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعاً منه.

وقال في شرح «المواقف»: ومن كان له رسوخُ قدمٍ في «علم البيان» حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية،

---

(١) «خ»: (مؤلة).

(٢) مسند أحمد: (٢٤٩٣٨) الكتاب: باقي مسند الأنصار، الباب: باقي المسند السابق. ورقم: (٣٤١٨)، كتاب: مسند المكثرين من الصحابة، باب: مسند عبد الله بن مسعود.

(٣) «ب»: (تأويله).

(٤) لم أجد نسبة الضحك إلى الله تعالى بهذه الصيغة بحسب ما وصلت إليه من مصادر ، انظر كتاب ابن فورك «مشكل الحديث».

(٥) هي في المطبوع بدون حرف الحاء.

(٦) «أ»: (وتباشير)، وما في «ب» بدون (و)، وهو ما أثبتناه.

(٧) «ب»: (الجنة).

وبعضها على المجاز، مراعياً لجزالة المعنى، وفخامته، ومجانباً عما يوجب ركاكته، فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها، والله المستعان وعليه التكلان[١]، انتهى.

المبحث الخامس

في التكوين

قال بعضُ الحنفيةِ -منهم أبو منصورٍ المَاتُرِيْديُّ[٢]-: التكوينُ: صفةٌ قديمةٌ

(١) «ب» بدون: (والله المستعان وعليه التكلان).

(٢) الإمام أبو منصور: [٢٣٨هـ تقديرا - ٣٣٢هـ تقريبا]: [رئيس أهل السنة فيما وراء النهر]: محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الأنصاري، نسبة إلى «ماتريد»، وهي محلة بسمرقند في جمهورية أوزباكستان، ولقبه أصحابه بألقاب مختلفة: فهو إمام الهدى، وعلم الهدى، وإمام المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين، و رئيس أهل السنة. نهض بالدين في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي كما نهض أبو الحسن الأشعري في الأقاليم المتوسطة، وواجها العقائد الباطلة التي انتشرت في زمانهما كأقوال الفلاسفة، وعقائد المعتزلة والشيعة والمجسمة والروافض والجبرية والمرجئة والخوارج والباطنية غيرهم، وكان من أبرز ما حققاه أن بيَّنا علاقة العقل بالنقل والنقل بالعقل بحيث يكونا متناصرين لا متعارضين.

وصرح السمعاني في الأنساب (ص٤٩٨)، والبيَّاضي في «إشارات المرام» بنسبة الماتريدي إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، وهو الصحابي الذي نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر إلى المدينة المنورة وأقام عنده سبعة عشر شهراً ومات بقسطنطينية، وبهذا يكون أصل الإمام الماتريدي عربياً.

وذهب الإمام تاج الدين الزبيدي شارح «القاموس المحيط» وشارح «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي، إلى أن تلك النسبة إنما هي نسبة تشريف لِمَا كان من دورٍ بارزٍ للإمام الماتريدي في خدمة هذا الدين والدفاع عن عقائده، ولعل هذا الذي قاله الزبيدي في كتابه النفيس جداً «إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين»: (٢/ ٥) هو الأقرب إلى الصواب.

وأما تحديد تاريخ ولادة الإمام أبي منصور الماتريدي فصعب المنال، إلا أننا يمكننا تحديد وفاة اثنين من شيوخه وهما محمد بن مقاتل الرازي، ونصر بن يحيى البلخي، أما الأول فذكر المحقق الكوثري أنه توفي سنة ٢٤٨هـ، وأما الثاني فقد ذكر اللكنوي أنه توفي سنة ٢٦٨هـ، وبالتالي يمكن القول بأن الإمام الماتريدي ولد قبل وفاة شيخه محمد بن مقاتل بمدة يمكنه معها من طلب العلم عليه ويتلقى منه العقيدة والفقه.

وعلى أقل تقدير يمكن أن يكون قد ولد في سنة ٢٣٨هـ وهذا هو زمان الخليفة العباسي المتوكل(٢٣٢- ٢٤٧)، وهذا زمان متقدم على زمان مولد الإمام أبي الحسن الأشعري بـ(٢٠) سنة تقريبا.

وأما الكلام في تاريخ وفاته، فإن من تعرض لذلك ذكر أنه مات بسمرقند سنة ٣٣٣هـ إلا أن الإمام المحقق الكوثري

ذكر أنه توفي سنة ٣٣٢هـ على ما رواه قطب الدين الحلبي، وقطع بذلك الشيخ أبو الحسن الندوي، ولكن العلامة القرشي صاحب طبقات الحنفية ذكر أنه توفي سنة ٣٣٣هـ بعد وفاة الإمام الأشعري بقليل.
وأما الدولة الإسلامية الحاكمة في الأقاليم الشرقية من بلاد الإسلام فهي الدولة السامانية، وكانت تحت سلطان الخلافة العباسية، ولم تنفصل عنها حتى سنة ٢٦١هـ واستمرت الدولة السامانية في حكم تلك الأقاليم حتى سنة ٣٨٩هـ حيث انتهت على أيدي آل سبكتكتين من جهة، والترك الخاقانية من جهة أخرى، مع أن الدول الثلاثة كلها سُنِّيَّةٌ أشعرية.
وأما موقف السامنيون من العلوم، فقد عظموها أيما تعظيم ـ وذلك بخلاف عصرنا هذا فقد احتقروها أيما احتقار فحسبنا الله ونعم الوكيل ـ وممن وصف حال تلك الأقاليم تحت الحكم الساماني المؤرخ المشهور المقدسي حيث قال: «إنه أجلُّ الأقاليم، وأكثرها أجلة وعلماء، وهو معدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم، وملكه خير الملوك، وجنده خير الجنود، فيه يبلغ الفقهاء درجة الملوك» اهـ وذكر ذلك ابن خليكان (٤/ ٢٤٥) .
ومن مآثر السامانيين خدمتهم لعقيدة أهل السنة، وتقليصهم للمعتزلة، حتى أصبحوا من أشد الناس تمسكاً بعقيدة أهل السنة والدفاع عنها.
وقد كانت بيئة الإمام الماتريدي بيئة هادئة من حيث الصراعات السياسية بينما كانت عنيفة من حيث الصراعات الفكرية.
* السند العلمي للإمام الماتريدي: تمتد سلسلة مشايخ الإمام أبي منصور الماتريدي إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه، فقد درس الإمامُ الماتريديُّ على أبي نصر العياضي، وعلى أبي بكر الجوزجاني صاحب كتاب «الفرق والتمييز»، وعلى نصير البلخي، وعلى محمد بن مقاتل الرازي قاضي القضاة.
فهؤلاء هم شيوخه: أما العياضي فكان شيخاً للماتريدي وفي نفس الوقت درسا معاً على أبي بكر الجوزجاني الذي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني المتوفى بعد المائتين، وهذا الأخير تفقه على القاضي أبي يوسف (١٨٢هـ)، ومحمد الحسن الشيباني (١٨٩هـ) تلميذي أبي حنيفة المباشرين المشهورين.[انظر المقدمة التي كتبها الأستاذان الفاضلان: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي في تحقيقهما لكتاب «التوحيد» للإمام الماتريدي].
وله ترجمات أخرى: الماتريدى سنة ٣٣٣ هجرية محمد بن محمد بن محمود الماتريدى أمام المتكلمين فى عصره. وسمى بـ[الماتريدى] نسبة إلى بلدته «ماتريد» محله بسمرقند، وله فى الفقه كتاب مأخذ الشرائع وفى الأصول كتاب الجدل. [موسوعة الأعلام].
محمد بن محمد محمود أبو النصر الماتريدي إمام الهدى والدين صنف كتاب التوحيد وكتاب تأويلات القرآن وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبي وكتاب بيان وهم المعتزلة ورد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي وكتاب رد الإمامة لبعض الروافض وكتاب مأخذ الشرائع في أصول الفقه وله كتب شتى كان إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين نصره الله بالصراط المستقيم فصار في نصرة الدين القويم تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد عن أبي حنيفة وتفقه عليه الحكيم السمرقندي وفقهاء ذلك العصر وكانت وفاته في سمرقند في سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة.[طبقات المفسرين للأدنروي]. علي بن سعيد أبو الحسن الرستغفني من رستغفن إحدى قرى سمرقند وأحد أصحاب أبي منصور الماتريدي له كتاب إرشاد المهتدي وكتاب الزوائد

زائدةٌ على السبعِ المشهورةِ أخذاً من قوله[١] تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فقد جعل اللهُ تعالى قوله للشيء[٢]: ﴿كُن﴾ مقدماً على كونه الحادث، أعني: وجوده، والمراد بأنْ يقولَ له (كن) تعلق التكوين.

ومعنى «التكوين»: مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

فإذا تعلق التكوين بالحياة يسمى: «إحياء»، وبالموت: «إماتة»، وبالصورة: «تصويراً»، وبالرزق: «ترزيقاً»، إلى غير ذلك، فمرجع الكلِّ التكوينُ، وإنما تتعدد هذه الأسماء بتعدد التعلقات.

أقول: فظهر أن الشيخ أبا[٣] منصور يؤول القول بـ«كن» بتعلق التكوين، فالمعنى: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يتعلق بكونه فيكون[٤] .

والمحققون من المتكلمين على أنه: أي: «التكوين»[٥] من الإضافات والاعتبارات العقلية، ونظيره كون الصانع ـ تعالى ـ «قبل» كل شيء و«معه» و«بعده»، و«مذكورا» بألسنتنا، و«معبوداً» لنا، فقالوا: «التكوين»: تعلق القدرة والإرادة بالأشياء، وقالوا: الدليل إنما يقوم على أن للتخليق[٦] والترزيق والإماتة والإحياء وغيرها مبدأ حاصلاً في الأزل، ولا يدل على أن ذلك المبدأ صفة أخرى سوى القدرة والإرادة.

فإن قلت: «القدرة» نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء، صالحة لكونها مبدأ لكل من الجانبين، فكيف يترجح كونها مبدءاً لأحد الجانبين؟

والفوائد في أنواع العلوم قال رأيت الماتريدي في النوم فقال: يا أبا الحسن ألم تر أن الله غفر لامرأة لم تصلِّ قط؟ فقلت: بماذا؟ قال: باستماع الأذان وإجابة المؤذن.[الفوائد البهية في تراجم الحنفية].

(١) «ب + ج»: (آخذا بقوله...). «أ»: (عن).

(٢) «أ» بدون: (للشيء).

(٣) «خ»: (أبو).

(٤) هذه العبارة في «ب» هكذا: (... يتعلق به تكوينه فيكون.). «خ»: (أن يتعلق تكوينه...).

(٥) «ب»: (..على أن التكوين...).

(٦) «أ»: (التخليق)، وما أثبتناه من «ب».

قلت: نعم، مع انضمام الإرادة يتخصص[١] أحد الجانبين[٢].

قال «الأصفهاني»: والحق، أن القدرة والإرادة[٣] مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى تسمى بالتكوين.

وقالوا: أي: مثبتوا التكوين، إن «التكوين» غير «القدرة»، لأن القدرة أثرها صحة الشيء، أي: إمكانه، والصحة لا تستلزم الكون، أي: الوجود، فلا يكون الكون أثراً للقدرة، بل أثراً للتكوين، فتثبت[٤] المغايرة بينهما.

وأجيب: بأن أثر القدرة «الكون» لا «الإمكان» لأن الإمكان مقتضى ذات الممكن، وما كان ذاتياً لشيء لا يكون عن[٥] الغير، [و][٦] لأن الإمكان علة لكون الشيء مقدوراً، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن، وذاك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع، فثبت أن الإمكان يعتبر مقدماً على تعلق القدرة، فلا يكون[٧] أثراً للقدرة، فإنما تؤثر[٨] القدرة في الكون، غاية ما في الباب أن تأثير[٩] القدرة مشروط بتعلق الإرادة.

والحاصل، أن كلاً من «الفعل» و«الترك» يصلح أثراً للقدرة، ويحتاج صدور أحدهما بعينه إلى مخصص، هو[١٠] تعلق الإرادة بذلك، فلا حاجة إلى مبدأ غير القدرة.

---

(١) «أ»: (لكي يتخصص).

(٢) «ب + ج + خ»: (نعم، مع انضمام الإرادة يتخصص أحد الجانبين).

(٣) «خ»: (والحق أن القدرة والإرادة...).

(٤) «م»: (فثبت).

(٥) «ب»: (غير الغير)، وضبطها محقق «سفينة الراغب» هكذا: (غيرا لغير).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج». «م» بدون: (لأن الإمكان مقتضى ذات الممكن، وما كان ذاتياً لشيء لا يكون عن الغير، و).

(٧) «خ»: (تكون).

(٨) «م»: (يؤثر).

(٩) «أ»: (تأثر)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(١٠) «م»: (وهو).

المبحث السادس

في أنه تعالى يَصحُ أنْ يُرى في الآخرة

بمعنى: أنه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي، خلافاً للمعتزلة، من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو[1] اتصال شعاع خارج[2] من العين إلى المرئي وحصول مواجهة، خلافاً للمشبهة والكرامية، فإنهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان، والله تعالى منزه عن الجهة والمكان.

واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى -عليه السلام- الرؤيةَ، فلو كانت الرؤيةُ محالاً كان سؤاله جهلاً أو عبثاً، لأن[3] الله تعالى علَّق الرؤية على استقرار الجبل، وهو أمر ممكن، فكذا المعلق به.

واستدل منكر[4] الرؤية بقول تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وبقوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ [الأعراف: ١٤٣][5].

وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم أن المراد عموم السلب[6]، وهو السلب الكلي؛ إذ يجوز أن يراد سلب العموم، وهو ما سماه المنطقيون رفعاً[7] «للإيجاب الكلي»، ولو

---

(١) «ج»: (و).

(٢) هي في المطبوع بحرف الواو بدلا عن الراء.

(٣) «ب + ج + م»: (وبأن).

(٤) «أ + ب + ج»: (منكرو الرؤية).

(٥) «ج»: ([لن تراني] لموسى).

(٦) عموم النفي وشمول النفي وعموم السلب وشمول السلب كلها بمعنى واحد، أي: نفي كلي وسلب كلي، ونفي العموم ونفي الشمول، وسلب العموم وسلب الشمول، كلها بمعنى واحد، أي: نفي جزئي وسلب جزئي. من هامش «خ + أ».

(٧) «أ + خ»: (دفعا)، وما أثبتناه من «ب».

سلم عموم السلب فلم لا يجوز أن يراد نفي الرؤية على سبيل الإحاطة لا نفي الرؤية مطلقاً.

وأجيب عن الثاني: بأن «لن» لتأكيد النفي لا للتأبيد.

واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بمثل قوله عليه السلام: (سترون ربكم)[١].

و[٢]قال «شارح المواقف»: و[٣]هل يجوز أن يُرى في المنام؟ فقيل: لا. وقيل: نعم. و الحق، أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن[٤] رؤية حقيقية.

---

(١) البخاري: (٥٢١)، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: فضل صلاة العصر. ورقم: (٥٣٩)، باب: فضل صلاة الفجر. و (٤٤٧٣)، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: **(وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب)**. ورقم: (٦٨٨٢)، كتاب: التوحيد، باب: قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة). ورقم: (٦٨٨٣)، ورقم: (٦٨٨٤). مسلم: (١٠٠٢)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة الصبح والعصر والمحافظة عليهما. الترمذي: (٢٤٧٧)، كتاب: صفة الجنة عن رسول الله. أبو داود: (٤١٠٤)، كتاب: السنة، باب: في الرؤية. ابن ماجة: (١٧٣)، كتاب: المقدمة، باب: فيما أنكرت الجهمية. المسند: (١٠٦٩٧)، (١٨٣٩٣٤)، (١٨٤٠٩).

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) «م» بدون: (و).

(٤) «م»: (يكن).



الباب الثالث

في أفعاله تعالى

وذكر[1] فيه ست مسائل

(١) «ب» بدون: (ذكر).



المسألة الأولى

في أفعال العباد

قال[١] الشيخ أبو الحسن الأشعري: إن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى، مخلوقة له، ولا تأثير لقدرة العبد أصلاً لا في ذات الفعل ولا في صفاته، مثل كونه طاعة أو معصية، بل الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم عزمه على الفعل [أن][٢] يخلق[٣] الله تعالى قدرة ذلك الفعل، ويخلق الفعل أيضاً مع القدرة لأن الاستطاعة، أي: القدرة، مع الفعل عند الأشاعرة، فصرف الإرادة جعلها متعلقة بالفعل، فإذا صرف العبد إرادته لفعلٍ يصير ذلك الصرف سبباً لصرف قدرته لذلك الفعل، ومعنى كونهِ سبباً له كونُه سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرةً متعلقة بذلك الفعل[٤]، كذا يفهم من كلمات «الخيالي».

وظهر منه أن صرف القدرة لم يقع في العبد ابتداءً بل كان صرف العبد إرادته سبباً لذلك[٥].

وظهر منه أيضاً، أن فعل العبد مخلوق لله ومكسوب للعبد، لأن كسب العبد هو: تصميم عزمه على الفعل، وهو: جعل إرادته متعلقة به، أي: بالفعل، على ما هو المفهوم صريحاً من كلمات «الأصفهاني».

---

(١) «م»: (وقال).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٣) «م»: (يخلقها).

(٤) «ب + ج» بدون: (ومعنى كونه سبباً له كونه سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بذلك الفعل).

(٥) هذا السطر في «ب + ج» هكذا: (فظهر منه أن صرف القدرة إرادته لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد إرادته سبباً لذلك).

و[١]قال شارح «المواقف»: و[٢]المراد بكسب العبدِ الفعلَ: مقارنتُه لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلاً له.

أقول: هذا منافٍ ظاهراً لما فهم من[٣] «الأصفهاني»، تأمل.

وفي هذه المسألة أقوالُ أُخَرُ، تقريرُها على ما قال «الخيالي»: أن المؤثر في فعل[٤] العبد:

إما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلاً، وهو مذهب الجبرية، فإنهم قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقواسر، ولعلهم أرادوا بقولهم: [ولا بطريق الكسب]، لا بطريق المقارنة، أي: ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بلا تأثير أيضاً، لأن معنى «الكسب» على ما في شرح «المواقف»: مقارنة فعل العبد لقدرته وإرادته[٥] من غير أن يكون هناك تأثير من العبد، كما سبق[٦].

أو[٧] المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير بل أجرى[٨] عادته تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد إرادته للفعل، وهو[٩] مذهب الأشعري.

أو المؤثر قدرة العبد فقط بلا إيجاب بل باختياره، وهو مذهب جمهور المعتزلة.

---

(١) «م» بدون: (و).
(٢) «م» بدون: (و).
(٣) هذه مكررة في «أ» دون «ب».
(٤) «أ»: (الفعل)، وما أثبتناه من «ب».
(٥) «م»: (القدرة والإرادة).
(٦) «م» بدون: (كما سبق).
(٧) «م»: (إذ).
(٨) «أ + خ + م» (جري)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(٩) «م»: (هذا هو).

أو بالإيجاب وامتناع التخلف، وهو مذهب الفلاسفة، وإمام الحرمين منا[١]، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، فإنهم قالوا: إن الله تعالى يوجِدُ في العبد قدرةً، ثم إن تلك القدرة توجب الفعلَ[٢] إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع[٣]، كذا في شرح «المواقف». ولعل من شرائط[٤] إيجابها[٥] إرادة العبد الفعل.

أو المؤثر مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل.

وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[٦]، وهو جوز اجتماع مؤثرين

---

(١) «أ»: (هنا)، وما أثبتناه من «ب».

(٢) «م» بدون: (ثم إن تلك القدرة توجب الفعل).

(٣) هذا السطر في «ب» هكذا: (إن الله تعالى يوجد في العبد قدرة، إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع، ثم إن تلك القدرة توجب الفعل، كذا في شرح المواقف).

(٤) قوله: [ولعل من شرائط] فلا نزاع بين المعتزلة والفلاسفة إلا في اللفظ، فإن معنى قول المعتزلة: [بلا إيجاب]: يتوقف على شرط وهو اختيار العبد، ومعنى قول الفلاسفة: [بالإيجاب]: امتناع التخلف عند استكمال الشرائط، تأمل. اهـ من هامش «أ».

(٥) «م»: (إيجادها).

(٦) «ب + م» بدون: قال الإمام تاج الدِّن السبكيّ في طبقاته: «إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني

أحد أئمة الدّين كلاماً وأصولاً وفروعاً. جمع أشتات العلوم، واتفقت الأئمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الإمامة.

قال الحاكم: انصرف من العراق بعد المقام بها وقد أقر له أهل العلم بالعراق وخراسان بالتقدم والفضل فاختار الوطن إلى أن خرج بعد الجهد إلى نيسابور وبنى له المدرسة التي لم يُبْنَ قبلها بنيسابور مثلها ودرس فيها وحدث.

سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الإسماعيلي، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبد الله الشافعي ودعلج بن أحمد وأقرانهما.

روى عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري وأبو السنابل هبة الله بن أبي الصهباء ومحمد بن الحسن البالوي وجماعة. قيل: وكان يلقب ركن الدين

وله التصانيف الفائقة منها كتاب «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين» و «مسائل الدور» وتعليقة في أصول الفقه وغير ذلك.

قال عبد الغافر كان أبو إسحاق طراز ناحية المشرق فضلاً عن نيسابور ونواحيها، ثم كان من المجتهدين في العبادة المبالغين في الورع انتخب عليه أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء وذكره في تاريخه لجلالته، قال: وكان ثقة ثبتاً في الحديث. وقال الحافظ ابن عساكر: حكى لي من أثق به أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والإسفرايني -وكانوا متعاصرين من أصحاب أبي الحسن الأشعري- قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مغرق، وابن فورك صل مطرق، والإسفرايني نار تحرق. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: درس عليه

على أثر واحد[١].

أو على أن يؤثر[٢] قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني.

واعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة[٣] بديهية بين ما نباشره من الأفعال الاختيارية وبين ما نحسه[٤] من حركات الجمادات، فإنهم علموا بالبداهة أن للاختيار مدخلاً في الأول دون الثاني، ومنعهم البرهان[٥] الدال على أن الله تعالى خالق كل شيء، أي: مَشِيءٍ[٦] عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد على طريق التأثير، جمعوا بين الأمرين، وقالوا: «الأفعال» واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد، على معنى: أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الفعل يخلقه الله تعالى[٧]، وعلى هذا

شيخنا القاضي أبو الطيب، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور. وقال أبو صالح المؤذن: سمعت أبا حازم العبدوي يقول: كان الأستاذ يقول لي بعد ما رجع من إسفراين: أشتهي أن يكون موتي بنيسابور حتى يصلي على جميع أهل نيسابور. فتوفي بعد هذا الكلام بنحو من خمسة أشهر يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة.

وقال الإمام التّاج: «مناظرة بين الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي عبد الجبار المعتزلي.

قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة: سبحان من تنزه عن الفحشاء.

فقال الأستاذ مُجيباً: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء.

فقال عبد الجبار: أفيشاء ربنا أن يعصى؟

فقال الأستاذ: أيعصى ربنا قهراً؟

فقال عبد الجبار: أفرأيت إن منعني الهدى وقضى علي بالردى أحسن إليّ أم أساء؟

فقال الأستاذ: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء!

فانقطع عبد الجبار».

(١) «م»: (وهو جوز اجتماع مؤثرين في واحد).

(٢) «أ + ب + ج»: (تؤثر).

(٣) «ب»: (التفرقة).

(٤) «م»: (تحته).

(٥) قوله: [البرهان الدال] وهو قوله تعالى: (خالق كل شيء)، وكذلك قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون). اهـ من هامش «أ».

(٦) «ب»: (منشيء). والحركات في الأعلى من «خ». «م»: (... أي شيءٍ كان عن إضافة...).

(٧) «م» بدون: (الله تعالى).

يكون العبد كالموجد لفعله وإنْ لم يكن موجداً، وهذا القدر كاف في التكليف.

قال «المصنف»: وهذا أيضاً مشكل، فإن تصميم العزم أيضاً فعل من الأفعال مخلوق لله تعالى، فلا مدخل للعبد أصلاً.

أقول: وذلك لأنه لم يبق لأن ينسب إلى العبد إلا اختياره(١)، وهو تصميم عزمه على الفعل، لأن الفعل مخلوق لله(٢) تعالى، وقد عرفت فيما سبق أن قدرة العبد أيضاً مخلوقة له(٣) تعالى، فإذا كان اختيار العبد أيضاً مخلوقاً له تعالى لم يبق للعبد مدخل، فكان حاصل الأمر الجبر(٤).

قال «المصنف»: ولصعوبة هذا المقام، أي: مسألة خلق الأعمال، أنكر السلف على المناظرين [في هذا الباب](٥)، لأنه بحسب الغالب تؤدي(٦) المناظرة فيه إلى رفع الأمر والنهي إن لم يجعل للعبد مدخل أصلاً في فعله أو إلى الشرك إن جعل العباد خالقين لأفعالهم.

قال «الأصفهاني»: وقال أهل التحقيق في هذا [المقام](٧): لا جبر ولا تفويض

---

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (وذلك لا ينافي لأن ينسب إلى العبد الاختيار، ...).

(٢) «م»: (الله).

(٣) «ب»: (لله).

(٤) وفيه نظر، إذ «تصميم العزم» عبارة عن صرف الإرادة، وهو فعل قلبي فلا يحتاج إلى المؤثر، بل يحتاج إلى عناية القلب وقصده، فيكفي فيه توجه القلب وتميله، بخلاف أفعال الجوارح، فإنها تحتاج إلى المؤثر الخارجي لكونها من الآثار الخارجية. وأيضاً، إن المصادر عند الأشعري ليست بموجودة في الخارج، بل هي أمور اعتبارية في مسألة التكوين، أو التكوين أمر اعتباري لا وجود له في الخارج عنده، فلا يحتاج إلى المؤثر، فلا يكون شيئاً حتى يلزم مخالفته لقوله: «خالق كل شيء»؛ إذ «الشيء» عندنا الموجود، وأما دخوله تحت قدرته تعالى على أحد الأقوال فباعتبار استناده إلى العبد الذي هو مخلوق لله تعالى كما أشار إلى هذا التبيين والتوضيح صاحب «التنقيح» و«التلويح»: فليس التخلص عن الجبر على مذهب الأشعري إلا بهذا التوجيه الأحرى إذ يوافق قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[النجم:٣٩]. من هامش «خ + أ».

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (في هذا المقام).

(٦) «خ + م»: (يؤدي).

(٧) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

لكن أمر بين أمرين، فهذا[١] هو الحق.

وتحقيقه: أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلهما[٢] بحيث لهما مدخل، أي تأثير في الفعل، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل، بل وجود مدخلهما في الفعل، أي: تأثيرهما فيه إنما هو بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه، وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة والإرادة على هذا الوجه في العبد يقع الفعل [بهما][٣] لذاتيهما[٤]، فإن جميع المخلوقات يخلق[٥] الله تعالى بعضها بلا واسطة، وبعضها بواسطة وأسباب[٦]، لا بأن تكون[٧] الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات، بل بأن خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله[٨] تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل اهـ[٩].

أقول: لعل حاصله أن المؤثر أولاً في فعل العبد قدرة العبد واختياره، ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا[١٠] له تعالى أولًا كان الفعل الحاصل بها مخلوقاً له بالواسطة؛ فلأن المؤثر في الفعل قدرة العبد واختياره لا جبر، ولأن قدرته

---

(١) «أ»: (هذا).

(٢) «أ»: (يجعلها)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + م». «ب»: (بهم). «أ + ب»: (لذاتهما).

(٤) «م» لبدون: (لذاتيهما).

(٥) «م»: (بخلق).

(٦) «أ»: (... يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وأسباب لا بأن تكون...). «ب + ج»: (... يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة وأسباب لا بأن تكون...).

(٧) «خ + م»: (يكون).

(٨) «ب»: (له).

(٩) «ب + م» بدون: (اهـ).

(١٠) «أ»: (مخلوقان)، وما أثبتناه من «ب + + خ».

واختياره وتأثيرهما مخلوق[1] له تعالى لا[2] تفويض.

ثم قال «الأصفهاني»: والأولى أنْ يُسْلَكَ في هذا المقامِ طريقةُ السلفِ ويُتْرَكَ[3] المناظرةُ فيهِ ويُفَوَّضَ علمُهُ إلى الله تعالى.

تتمة[4]: في التوليد:

اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، و رأوا[5] أن بعض أفعالهم، كحركة اليد، يوجب فعلاً آخر، كحركة المفتاح، سواء تعلق بالفعل الثاني قصد من الفاعل أو: لا، بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصده فيه، فلم يمكنهم إسناد الفعل المترتب[6] إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء، لأن تأثير القدرة في شيء ابتداء يتوقف على القصد، والفعل المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت، فاضطروا[7] إلى القول بـ«التوليد»، وهو، أي: التوليد، أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد وحركة[8] المفتاح، فإن الحركة[9] الأولى أوجبت[10] الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد، وكما يتولد من الضربِ الألمُ في المضروب، ومن كسر الزجاجِ الانكسارُ فيها، ومن القتلِ الموتُ في المقتول، ومن العلمِ بالمقدماتِ العلمُ بالنتيجة.

---

(١) «ب»: (مخلوقات).

(٢) «م»: (ولا).

(٣) «أ + ب + ج»: (تترك).

(٤) «ب» بدون قوله: (في التوليد).

(٥) «أ»: (رؤوا)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (المترتبة).

(٧) «م»: (اضطر).

(٨) «أ»: (كحركة اليد كحركة المفتاح).

(٩) «م»: (حركة).

(١٠) «خ»: (أوجب + م)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

و(١)قالوا: إن كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط(٢) فعل آخر فهو بطريق «المباشرة»، وإلا فبطريق «التوليد».

والجواب: أن القول بالتوليد يتوقف على إسناد(٣) أفعال العباد إلى العباد، وهو باطل، بل جميع الأشياء مخلوق لله تعالى سواء كانت(٤) أفعال العباد أو ما زعموه متولداً من أفعال العباد أو غيره، إلا أن أفعال العباد شرط عادي لخلق الله تعالى الأفعال(٥) التي زعموها متولدات، كما أن صرف العباد إرادتهم شرط عادي لخلق الله تعالى أفعالهم وقدرتهم لتلك(٦) الأفعال مقارنة بها.

وإنما قلنا: مقارنة [بها](٧)، لما سبق من [أن](٨) الاستطاعة مع الفعل عندنا.

ثم إن بعض المعتزلة منعوا ثبوت «التوليد» لفعله تعالى، وقالوا: جميع أفعاله بـ«المباشرة»، وجوزه بعضُهم، وقالوا: يشهد به الحس في حركة الأغصان والأوراق بحركة الرياح، إذ حركة(٩) الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة، وحركة الأغصان والأوراق متولدة من حركة الرياح.

والجواب: أن ترتب فعلٍ على آخر لا يستلزم أن يكون الفعل الآخر سبباً للمترتب لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة، كل ما ذكر [مأخوذ](١٠) من شرح «المواقف».

---

(١) «م» بدون: (و).
(٢) «م»: (يتوسط).
(٣) «ب + م»: (استناد).
(٤) «خ + م»: (كان)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٥) «م»: (أفعالهم).
(٦) «م»: (لذلك).
(٧) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٩) «م»: (إذا حركته).
(١٠) ما بين المعقوفتين من «م».

المسألة الثانية

اختلفوا في أن الله تعالى: هل هو مريد للكائنات أو[١١] لا؟

فذهبت[١٢] الأشاعرة إلى أنه[١٣] تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والعصيان، وغير مريد[١٤] لما لا يكون.

والإرادة تابعة للعلم، فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده، وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه.

وذهبت[١٥] المعتزلة إلى أنه تعالى مريد لجميع أفعاله، وأما أفعال العباد فهو مريد للخير والإيمان والطاعة، وقعت أوْ: لا، ولا يريد الشر والكفر والمعصية، سواء وقعت أوْ: لا.

قال في شرح «المواقف» في بيان مذهب الاعتزال: تفصيلُهُ: أنَّ فعلَ العبدِ[١٦] إنْ كان «واجباً» يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان «حراماً» فيعكسه[١٧]، إي: يكره وقوعه ويريد تركه، و«المندوب» يريد وقوعه ولا يكره تركه، و«المكروه» بعكسه[١٨]، أي: يكره[١٩] وقوعه ولا يريد تركه، وأما «المباح» وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها

---

(١١) «ب»: (أم).
(١٢) «م»: (ذهب).
(١٣) «م»: (أن الله).
(١٤) «ج»: (...غير مريد للكائنات...).
(١٥) «م»: (ذهب).
(١٦) «م»: (العباد).
(١٧) «ب»: (فبعكسه). «م»: (فعكسه).
(١٨) «أ + خ»: (يعكسه)، وما أثبتناه من « + ج». «م»: (عكسه).
(١٩) «م»: (يريد).

إرادة ولا كراهة.

لنا: أن الله تعالى خالق الأشياء كلها باختياره، وخالق الشيء باختياره يكون مريداً له[١]، هذا دليل أنه تعالى مريد للكائنات، وأما دليل أنه غير مريد لما لا يكون، فلأنه تعالى علم من الكافر عدمَ إيمانه، فامتنع وجود الإيمان منه لامتناع أن ينقلب علمُه تعالى جهلاً، والله تعالى عالم بامتناع إيمانه، والعالم[٢] باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة.

احتجت[٣] المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين:

الأول: أنه تعالى لو كان مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان، فالأمر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفهاً.

أجيب: بأن الأمر بخلاف ما يريده إنما يعد سفهاً لو كانت[٤] فائدة الأمر منحصرة في إيقاع المأمور به، وليس كذلك، إذ يجوز أن تكون[٥] فائدة الأمر إظهار عصيان المأمور به.

وتوضيحه: أنه تعالى لما علم من الكافر الكفر أراد الكفر منه لكن[٦] أمَرَهُ بالإيمان ليظهر عصيانه، نظيره: لو ادعى السيدُ عصيانَ عبدِهِ وأنكره الحاضرون، فإن السيد يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله ليظهر عصيانه.

الثاني: أن الكفر لو كان مراداً لكان قضاءً فوجب الرضاء به منا، والتالي باطل،

---

(١) «م» بدون/ (له).

(٢) «م»: (العلم).

(٣) «أ»: (احتجب).

(٤) «خ + م»: (كان)، والخبر في «خ»: (منحصر)، وفي «م»: (منحصراً). «أ + ب + ج»: (كانت)، والخبر: (منحصر). أثبتنا ما في «أ + ب + ج»، وكتبنا (منحصرة) بالتاء المربوطة من عندنا ليستقيم الكلام، والله أعلم بالصواب.

(٥) «م»: (يكون).

(٦) «م»: (لكنه).

لأن الرضاء بالكفر كفر.

و[١]أجيب عنه: بأنا لا نسلم أنه لو كان مراداً لكان قضاء، بل لو كان مراداً لكان مقضياً لأن قضاءه تعالى هو إرادته الأزلية، والرضاء إنما يجب بالقضاء لا بالمقضي.

تتمة في: القضاء والقدر:

قال شارح «المواقف»: اعلم أن «قضاء» الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

أقول: أي: في الأوقات الآتية، وهو ظرف لقوله: هي عليه.

يعني: أن «القضاء» هو: تعلق الإرادة، على ما صرح به «المصنف» في تفسيره.

وقَدَرُهُ: إيجاده الأشياء على وجه مخصوص وتقدير معين، أي: تحديد معين في ذواتها[٢] وأحوالها.

وأما عند الفلاسفة، فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغي أن يوجد[٣] الموجودات على تلك الكيفيات، ويعنون بهذه الكيفيات: [كونها على][٤] أحسن النظام وأكمل الإنتظام، وهو، أي: علمه تعالى بهذه الكيفيات[٥]، هو المسمى عندهم بـ«العناية» التي هي «مبدأ لفيضان» الموجودات [من حيث جملتها][٦] على أحسن الوجوه.

والقَدَرُ: عندهم عبارة عن خروج الموجودات إلى الوجود الخارجي بأسبابها

---

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «خ + م + أ»: (ذاتها).

(٣) «ب»: (توجد). في «م» مضبوطة هكذا: (يُوجِدَ).

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(٥) «م» بدون: (وهو، أي: علمه تعالى بهذه الكيفيات).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

على الوجه الذي تقرر في القضاء، انتهى[١].

فاللازم من كلماتهم هذه أن «القضاء» إنما يتعلق أولاً بالخير، ولذا قالوا: الموجود إما خير محض، كالعقول والأفلاك، وإما خير يتبعه شر قليل، و«المقضي» بالذات هو الخير الكثير، وأما الشر القليل فمقضى بالتبع.

قال في شرح «المواقف» في بيان مذهب الفلاسفة: وإنما التزم فعل[٢] ما غلب خيره لأن تركه[٣] الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة[٤]، أو لئلا يتألم به سائح في البر والبحر.

---

(١) «أ»: (اهـ).

(٢) «م» بدون: (فعل).

(٣) «ب + ج + خ»: (ترك).

(٤) «ج»: (متعددة).

المسألة الثالثة

في الحسن والقبح

لا قبح عقلاً وشرعاً في شيء من الأشياء من حيث كونه مخلوقاً لله تعالى، سواء كانت[1] أفعال العباد أو: لا، لأن[2] مالك الأمور كلها يفعل ما يشاء.

وأما أفعال العباد من حيث كونها مكسوبة للعباد فقد تتصف[3] بالحسن والقبح الشرعيين، هذا عند الأشاعرة، وأما المعتزلة فقد قالوا: القبيح قبيح في نفسه فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا، وكذا الحسن، وقد يدركان بالعقل، فوقع الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في حسن الأفعال وقبحها أم[4] لا، بل الحاكم بهما الشرع فقط.

وتفصيل المقام على ما في شرح «المواقف» أن العلماء قد ذكروا أن «الحسن» و«القبح» يطلقان على ثلاثة معان:

الأول: كون الفعل صفة كمال، كالعلم[5]، وكونه صفة نقصان، كالجهل، ولا نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل، فإن العقل يحتم[6] بأن العلم حسن والجهل قبيح، ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبيح فيهما.

---

(١) «ب + ج + خ»: (كان)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «ج + م»: (لأنه).

(٣) «م»: (يتصف).

(٤) «م»: (أو).

(٥) «ب» بدون: (كالعلم).

(٦) «ب + م»: (يحكم).

والمعنى الثاني: كون الفعل ملائماً للغرض و[١]منافراً له، فما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً، وما خلا عنهما[٢] لا يكون حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بـ«المصلحة» و«المفسدة»، فيقال «الحسن»: ما فيه مصلحة، و«القبيح»: ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون حسناً ولا قبيحاً[٣]، ولا نزاع في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً عقليان[٤]، أي: يدركان بالعقل، لكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار، فإن «قتل زيد» مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.

والمعنى الثالث: كون الفعل متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع، فالحُسن والقُبح بهذا المعنى عند الأشعري شرعي، وذلك لأنهما لا يكونان لذات الفعل،[٥] وليس للفعل صفة لأجلها يكون الفعل حسناً وقبيحاً بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم[٦] بالحسن والقبح، بل كل[٧] ما أمر الشارع به فهو حسن، وكل ما نهى الشارع عنه فهو[٨] قبيح، حتى لو عُكِسَ الأمرُ لانْعكس الحال.

وقالت[٩] المعتزلة: للفعل في نفسه، أي: مع قطع النظر عن الشرع،[١٠] جهةٌ

---

(١) «أ»: (أو).
(٢) «أ»: (منهما)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».
(٣) «م»: (قفبحا).
(٤) «ب + م»: (عقلي).
(٥) «ج» بدون: (الفعل).
(٦) «م»: (فيحكم).
(٧) «م»: (فكل) بدون: (بل).
(٨) «أ» بدون: (فهو).
(٩) «م» بدون: (و).
(١٠) «م»: (الشارع).

محسنةٌ مقتضيةٌ لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبحةٌ مقتضيةٌ لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً.

ثم إن تلك الجهة المقتضية لهما هو «ذات» الفعل عند جمهور المتقدمين منهم،[١] و«صفة» حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم[٢].

وقال الجبائي منهم: ليس حسن الأفعال وقبحها لذواتها ولا لصفات حقيقية لها، بل لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية[٣] تختلف بحسب الاعتبار[٤] كما في لطم اليتيم للتأديب [أو للظلم][٥].

ثم إن المعتزلة قالوا: إن من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار،[٦] ومنها ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال، كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع، ومنها ما لا[٧] يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال، كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال، لكن إذا ورد به الشرع، و[٨]علم أن ثمة جهة محسنة ومقبحة، فإدراكه الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه.

والماتُريدية موافقة للمعتزلة في أن[٩] حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له، ويعرفان عقلاً كما يعرفان شرعاً، وتمام البحث في «التوضيح»[١٠].

---

(١) «م» بدون: (منهم).

(٢) «م» بدون: (منهم).

(٣) «م»: (وإضافية يختلف).

(٤) «ج»: (الاعتبارات).

(٥) «خ» بدون: (للتأديب)، وما بين المعقوفتين من «م». وأثبتنا (للتأديب) من بقية النسخ.

(٦) «م»: (النافع).

(٧) «م» بدوتن: (لا).

(٨) «ج» بدون: (و).

(٩) «م» بدون: (أن).

(١٠) «م»: (الطوالع).

المسألة الرابعة

في أن الله تعالى[١] لا يجب عليه شيء

قال في شرح «المواقف»: اعلمْ أن الأمة قد اجتمعت على أن الله تعالى: لا يفعل القبيح[٢] ولا يترك الواجب:

أما الأشاعرة[٣] فقد قالوا كذلك من جهة أن لا قبيح[٤] منه[٥] تعالى ولا واجب عليه، فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب[٦].

وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله، ومبنى ذلك أنهم يجعلون العقل حاكماً[٧] بقبح بعض الأفعال منه تعالى وبوجوب[٨] بعضها عليه. وهذا باطل، لأنه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه، لأنه لو وجب عليه شيء، فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب، لأن الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، وإن استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بفعل ذلك الشيء، وذلك لأنه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء[٩] من المذمة، وقس عليه الاستقباح.

---

(١) «ب+ ج + خ + م»: (في أنه تعالى). وما أثبتناه من «أ».

(٢) «م»: (القبح).

(٣) «م»: (قال الأشاعرة فقد...).

(٤) «ب»: (قبح). «ج»: (أنه قبيح). «م»: (من جهة أنه لا قبح...).

(٥) «م»: (له).

(٦) «م»: (الواجب).

(٧) «نم»: (كما).

(٨) «م»: (يوجب).

(٩) «م» بدون: (الشيء).

ثم إن المعتزلة أوجبوا عليه أموراً خمسة:

الأول: اللطف: وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد إلى[1] الطاعة ويبعده عن[2] المعصية، وأن [لا][3] ينتهي إلى حد الإلجاء، كبعثة الأنبياء، فيقولون: بعثة الأنبياء واجبة عليه تعالى لأنها لطف، أي: تقرب[4] العبد[5] إلى الطاعة، وكل لطف فهو واجب عليه تعالى[6].

فنقول: هذا الدليل منقوض بأمور لا تحصى، منها: أنه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى أن يبعث في كل عصر نبياً، وأن يجعل في كل بلد معصوماً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يجعل جميع الحاكمين[7] عادلين متقين[8]، وذلك أنه[9] لا شك أن هذه الأشياء لطف وكل لطف[10] واجب عليه تعالى عندهم.

الثاني: الثواب على الطاعة: وهو، أي: الثواب، كما قاله[11] «الأصفهاني»: نفع مستحق مقترن[12] بالتعظيم والإجلال، فقالوا: العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والإخلال بما استحقه العبد قبيح، فالإتيان به واجب.

والجواب: أن العبد لا يستحق بطاعته ثواباً لأن طاعته لا تكافئ[13] النعم

---

(١) «م»: (من).
(٢) «م»: (من).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب»، وبدون: (أن) قبلها. «ج + م»: (ولا ينتهي إلى حد الإلجاء).
(٤) «ب»: (مقرب).
(٥) «ب»: (للعبد).
(٦) «م» بدون: (لأنها لطف، أي: تقرب العبد إلى الطاعة، وكل لطف فهو واجب عليه تعالى).
(٧) «م»: (الحكام).
(٨) «ب»: (منصفين).
(٩) «ب + م»: (لأنه).
(١٠) «أ» بدون: (وكل لطف)..
(١١) «ب + م»: (قال).
(١٢) . «خ»: (تقترن).«أ»: (يقترن). وما أثبتناه من «ب + ج + م».
(١٣) «خ»: (تكافئ). «م»: (يكافي).

السابقة، فهو كأجير[١] أخذ الأجرة قبل العمل.

الثالث: العقاب على الكبائر قبل التوبة: فإن في تركه[٢] التسوية بين المطيع والعاصي، وهو قبيح، وفيه أيضاً إذن للعصاة بالمعصية.

والجواب: أنا لا نُسَلِّمُ التسويةَ، فإن الله تعالى وإن عفى عن العاصي لكنه لا يثيبه إثابة المطيع[٣]، ولا نسلم الإذن، فإن رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية.

الرابع: أن يفعل الأصلح للعبد: قال «الدواني»: ذهب معتزلة بغداد[٤] إلى وجوب ما هو[٥] الأصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى[٦]، وذهب[٧] معتزلة بصرة إلى وجوب الأصلح في الدين فقط، فيقال لهم: الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق!

حكاية شريفة[٨]:

قال الأشعري لأستاذه أبي[٩] على الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة، عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم[١٠] في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟

فقال الجبائي: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

---

(١) «م»: (أجير).

(٢) «م»: (فإن في ترك التوبة التسوية...).

(٣) هذا الجواب في «ب + ج» هكذا: (أنا لا نسلم الإذن، فإن رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية.)، فقط، بدون: (أنا لا نُسَلِّمُ التسويةَ، فإن الله تعالى وإن عفى عن العاصي لكنه لا يثيبه إثابة المطيع....) الخ.

(٤) «خ»: (البغداد).

(٥) «م» بدون: (ما هو).

(٦) «م»: (عليه تعالى).

(٧) «م» بدون: (ذهب).

(٨) «ب»: (لطيفة).

(٩) «أ خ»: (أبو)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(١٠) «م»: (وعاش أحدهم).

قال الأشعري: فإن قال الثالث هلا عمَّرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟

قال الجبائي: يقول الرب تعالى: كنت أعلم منك [أنك][١] لو عمَّرت لفسقت وفسدت[٢] فدخلت النار.

قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لِمَ لَمْ تُمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمتَّ أخي الصغير؟

فبهت الجبائي، فترك الأشعري مذهبه، ورجع إلى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح، ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة وتشييد مباني الحق بعون الله [تعالى][٣] وحسن توفيقه[٤].

الخامس: العِوضُ على الآلام: وهو، أي: العوض، مُعَرَّفٌ[٥] عندهم بأنه: نفعٌ مستحق خال عن التعظيم والإجلال، فإنهم قالوا: الألَمُ[٦] إن وقع جزاءً لما صدر عن العبد من سيئة، كألم الحد، لم يجب على الله تعالى عوضُه، وإن لم يقع جزاء، فإن كان الإيلام من الله تعالى[٧] وجب العوض عليه، وإن كان من مكلف آخر: فإن كان للمؤلم حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجني[٨] عليه عوضاً للإيلام له[٩]، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويض المجني عليه من عنده تعالى بما يوازي إيلامه.

---

(١) ما لين المعقوفتين من «ج + م».
(٢) «ج + خ»: (أفسدت).
(٣) ما بين المعقوفتين من «م».
(٤) «ب» بدون: (وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه).
(٥) «م»: (معروف).
(٦) «م»: (الآلام).
(٧) «م» بدون: (تعالى).
(٨) «ج»: (للمجني).
(٩) «ب + م»: (لإيلامه).

المسألة الخامسة

في أنَّ أفعالَ الله تعالى ليستْ مُعَلَلَةً بالأغْرَاضِ والعِلَلِ الغَائِيَّةِ

وإليه ذهبتْ[1] الأشاعرةُ، قالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وخالفهم فيه المعتزلةُ، وذهبوا إلى وجوب تعليلها بالأغراض.

وقال أكثر الفقهاء: لا يجب التعليل بالغرض لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً.

احتجت[2] الأشاعرةُ: أن كل من كان يفعل لغرض كان مستكملًا بفعل ذلك[3] الشيء، والمستكمل بغيره ناقص.

لا يقال: غرضه تعالى من أفعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى؟!

لأنا نقول: إنْ كان تحصيل مصالح العباد أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه[4] لزم الاستكمال، وإن لم يكن أولى بل مساوياً أو مرجوحاً لا يصلح أن يكون غرضاً بالضرورة.

احتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة، فيجب تنزيهه تعالى عنه.

قال شارح «المواقف»: قد يقال في الجواب عن المعتزلة إن العبث ما كان خالياً

---

(١) «م»: (ذهب).

(٢) «م»: (واحتج).

(٣) «أ» بدون: (ذلك).

(٤) «م»: (تحصيلها).

عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى مشتملة على حِكَمٍ ومصالح لا تحصى راجعة[١] إلى مخلوقاته، لكن تلك الحكم[٢] والمصالح ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعللًا مقتضيةً لفاعليته، بل هي غايات ومنافع لأفعاله.

وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض فهو محمول[٣] على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية.

---

(١) مكررة مرتين في «خ».

(٢) «ب» بدون: (الحكم).

(٣) «م»: (فمحمولة).

المسألة السادسة

فيما يتعلق بتكليفهِ تعالى عِبادَه

قالت(١) المعتزلة: الغَرَضُ من التكليف تعريضُ العباد لاستحقاق الثواب والتعظيم(٢)، أي: تقريب العبد إليه، إذ بالجري(٣) على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب، ولما [كان](٤) توقف الجري على مقتضى التكليف على وقوع التكليف كان التكليف تقريباً للعبد إلى الاستحقاق(٥).

واستدلوا على ذلك بأن تعظيم العبد وإعطاءه(٦) الثواب بدون استحقاقه قبيحٌ.

وأجيب عنه: بأن هذا مبني على القول بالقبيح في(٧) أفعاله تعالى، وذلك باطل عندنا، بل أيُّ شيءٍ ينسب إليه(٨) تعالى فهو حسن.

قالتِ(٩) الأشاعرةُ: فائدة «التكليف» أن يحصل التميز للخلائق بين السعيد في الأزل والشقي فيه، أي: بين من تعلقت إرادته تعالى في الأزل بسعادته(١٠) وبين من

---

(١) «م»: (قال).

(٢) «أ» بدون: (التعظيم).

(٣) «نم»: (بالمجرى).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٥) هذه العبارة في «م» هكذا: (ولما توقف الجري على مقتضى التكليف متوقفاً على وقوع التكليف كان التكليف تقريباً للعبد إلى الاستحقاق).

(٦) «أ + م»: (إعطائه)، وما أثبتناه من «ب».

(٧) «م»: (القبح من).

(٨) «م»: (إلى الله).

(٩) «م»: (قال).

(١٠) «ب»: (بشقاوته).

تعلقت إرادته تعالى في الأزل بشقاوته[١]، فإن مَنْ خَلَقَهُ الله تعالى سعيداً يجري بمقتضى التكليف فيعلم أنه سعيد[٢]، ومن خلقه شقياً يخالف مقتضى التكليف فيعلم أنه شقي، وحكمه تعالى لا يسئل لِمَّته، [ولا يسأل عليه][٣]، ويعترض هو تعالى على[٤] عباده ولا يُعترض عليه، ويَسْأل[٥] ولا يُسأل [عنه][٦] كما قال تعالى: ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

واعلم أنه لما تمت[٧] مباحث الإلهيات من «الطوالع»، ورأيتُ[٨] في إلهيات «المواقف» و«شرحه» مباحث شريفة خلا عنها «الطوالع» أردتُ أن ألحقها بكتابي هذا تكثيراً للفائدة ونصحاً للطلبة.

---

(١) «ب»: (بسعادته).
(٢) «م»: (لسعيد).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب
(٤) «ج» بدون: (على).
(٥) «م» بدون: (ويسأل).
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٧) «خ»: (تم).
(٨) «م»: (ورأيته).

المبحث الأول

في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة

الأول: الطبع والختم والأكنة[٩]:

ونحوها مما[١٠] وقع في القرآن في قوله تعالى: ﴿ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا ﴾ [النساء: ١٥٥]، وقوله: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة: ٧].

وقوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ [الكهف: ٥٧]: طبع عليه: كـ«منع»، [ختم، كذا في «القاموس»][١١]، والختم على الشيء: ضرب الخاتم عليه، والأكنة: الأغطية، جمع كنان، وهو ما يستر الشيء.

فذهب[١٢] أهل الحق إلى أن هذه الأمور عبارة عن خلق الضلال في القلوب.

والمعتزلة أولوها بوجوه:

الأول: أن المراد منها: سماها[١٣] مختوماً عليها [و][١٤] مطبوعاً عليها ومجعولاً عليها أكنة كما في قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ﴾ [الزخرف: ١٩]، أي: سموها بالإناث، وهذا التأويل لأوائل المعتزلة.

---

(٩) شرح هذه الألفاظ الإمام الغزالي في كتابه المحكم: منهاج العابدين».

(١٠) «م»: (ونحوهما فما).

(١١) ما بين المعقوفتين ليس في «ب». «ج»: (... كمنع، ختم، والختم على الشيء).

(١٢) «م» بدون: (طبع عليه: كـ«منع»، [ختم، كذا في «القاموس»]، والختم على الشيء: ضرب الخاتم عليه، والأكنة: الأغطية، جمع كنان، وهو ما يستر الشيء).

(١٣) «ب + ج»: (تسميتها). .

(١٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

الثاني: [أن][1] المراد: وسمَ اللهُ [تعالى][2] على قلوب الكفار بعلامات يعرفها[3] الملائكة فتميز[4] بها الكافرَ عن المؤمن، وهذا التأويل للجبائي وابنهِ ومَنْ تابعهما.

الثالث: أن المراد منع الله تعالى منهم اللطفَ المقربَ إلى الطاعة، المبعد عن المعصية، لعلمه تعالى أن اللطفَ لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم، وهذا التأويل [للكعبي.

الرابع: منَعَهم اللهُ الإخلاص الموجب لقبول العمل، وكانوا لذلك كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه، فإن الفعل بلا إخلاص كلا فعل، وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد[5] من المعتزلة][6].

وإنما اضطروا إلى «التأويل» في أمثال هذه المقامات[7] لأنهم يقولون: إن العقل حاكم بقبح بعض الأفعال منه تعالى، وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل يتركه[8] ألبتة، كما سبق في المسألة الرابعة، ويدَّعون أن[9] هذه الأمور قبيحة عقلاً؟

والجواب: أنه لا قبيح[10] بالنسبة إليه تعالى.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «ب»: (تعرفها).

(٤) «م»: (فيتميز).

(٥) بحثت عن معتزلي بهذا الاسم مليا فلم أجد، ثم إني وجدت الدكتور علي دحروج قال في هامش ص٥٢٥: «لم يعثر على ترجمة في كتاب طبقات المعتزلة بهذا الاسم، إنما عثر على اسم عبد الواحد بن زيد، أبو عبيدة، من الزهاد البكائين، كان يحضر مجالس مالك بن دينار، وأسند عن الحسن البصري، وأسلم الكوفي، [البيان والتبيين ١/ ٣٦٤]، و[ابن النديم ص٢٦٠]، و[لسان الميزان ٤/ ٨]، و[صفة الصفوة ٣/ ٢٤]، فربما اختلط الأمر على المؤرخين، ولاسيما أن الحسن البصري ومجالسه شكلت بدايات تكون المعتزلة، على أنه ورد في صفة الصفوة: (٣/ ٢٤٠) اسم عبد الواحد بن زيد، ذكره ابن الجوزي من مشايخ الطبقة الرابعة من أهل البصرة» اهـ

(٦) ما بين المعقوفتين بتمامه من «م»، والعبارة في بقية النسخ هكذا: (الثالث... وهذا التأويل لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة) بدون النقطة الرابعة إلى قوله: (كلا فعل). وبدون: الكعبي من آخر النقطة الثالثة.

(٧) «م»: (المقدمات).

(٨) «م»: (بتركه).

(٩) «م»: (إلى أن).

(١٠) «ب + م»: (قبح).

الثاني: التوفيق والهداية:

فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا «التوفيقَ» على خلق القدرة على الطاعة.

وقال إمام الحرمين: «التوفيق» خلق الطاعة لا خلق القدرة [على الطاعة][1].

وحمل الأشعريُّ وأكثرُ الأئمةِ من أصحابه «الهداية» على معناه الحقيقي، أعني: خلق الاهتداء، وهو الإيمان، ومقابله الإضلال، وهو بمعنى خلق الضلالة.

وفي شرح «العقائد»: نعم، قد يضاف[2] «الهداية» إلى النبي صلى الله عليه وسلم[3] مجازاً بطريق التسبب، كما يسند[4] الإضلال إلى الشيطان مجازاً، ومثل «هداه الله فلم يهتد[5]» مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء، انتهى.

والمعتزلة أولوا «التوفيق» و«الهداية» بالدعوة إلى الإيمان والطاعة. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت:١٧]، إذْ لا شبهة في امتناع حمله عن خلق الهدى فيهم.

ولعل الجواب: إن الهداية في هذه الآية مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء.

واستدلت الأشاعرةُ على بطلان تأويل المعتزلة بأن الأمة [قد][6] اجتمعت على أن الناس مختلفون[7] في التوفيق والهداية، فبعضهم موفق ومهدي[8] وبعضهم ليس

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٢) «أ+ب+ج»: (تضاف).

(٣) في «خ» يذكر دائما صيغة الصلاة على النبي بـ(عليه السلام). «م» بدون: (صلى الله عليه وسلم). وفي «مط بعد قوله» (النبي) الحرف(م).

(٤) «ب»: (اسند).

(٥) «ج»: (فمثل: هداه رسول الله فلم يهتد).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «م»: (مختلفة).

(٨) «م» بدون: (ومهدي).

كذلك، فلو أُوِّلَ التوفيق والهداية بالدعوة إلى الإيمان والطاعة، كما قال به المعتزلة، لاستوى[1] جميع الناس فيهما، أي: في التوفيق والهداية؛ لأن معنى «الموفق» و«المهدي» على هذا التأويل المدعو إلى الإيمان والطاعة.

ثم اعلم أن المعتزلة يؤولون «الإضلال» المسند إليه تعالى بوجدان العبد ضالاً أو بتسميته ضالاً للعلة المذكورة في تأويلهم «الختم» و«الطبع».

الثالث الأجل:

اعلم أن «الأجل» في الحيوان هو الزمان الذي علم اللهُ أنه يموت فيه.

وهيهنا[2] ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

قال أهل الحق: الأجل واحد، خلافاً للفلاسفة والكعبي من المعتزلة:

أما الفلاسفة فقالوا: إن للحيوان «أجلاً طبيعياً»، وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، أي: الطبيعيتين، و«أجلاً اخترامياً» بحسب الآفات والأمراض، أي: أجلاً مقطوعاً عن الأجل الطبيعي.

وأما الكعبي فقال: إن للمقتول أجلين: «القتل» و«الموت»، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت.

---

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (قالت المعتزلة يستوي جميع الناس فيهما). وجاء في هامش «م» عند قوله (فيهما): (فإن الدعوة عامة لجميع الناس لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلهما بها).

(٢) «أ»: (هاهنا). «ب + م»: (ههنا).

المسئلة الثانية:

قال أهل الحق: المقتول مائت[١] بأجله الذي قدَّره الله[تعالى][٢] له وعلم أنه يموت فيه.

قال الجبائي[٣]: لو لم يُقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأنْ لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل.

وزعم بعض المعتزلة ـ ما عدا الكعبي ـ أن المقتول مائت[٤] قبل الأجل الذي قدره الله [تعالى][٥] له، وأن القاتل[٦] قطع أجله، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمد[٧] هو أجله الذي قدره الله [تعالى] [له][٨] تعالى.

قال الخيالي: فهم يقطعون بامتداد العمر لولا القتل.

واستدل أهل الحق بقوله تعالى: ﴿ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ﴾ [المؤمنون:٤٣].

واستدلت المعتزلة بأن المقتول لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً، لأنه لو كان ميتاً بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلب له حينئذ بفعله أمرا، لا بالمباشرة ولا بالتوليد، لأنه يلزم على هذا التقدير أن يموت وإن لم يقتل، وإذا كان كذلك، فهو لا يستحق ذماً ولا عقاباً[٩] لا عقلًا ولا شرعاً، لكنه مذموم معاقب.

---

(١) «أ + ب + ج»: (ميت). «م»: (مات) وكذا فيما يأتي في «م».
(٢) ما بين المعقوفتين من «م».
(٣) «ب +ج + م»: (الخيالي).
(٤) «ب»: (ميت).
(٥) ما بين المعقوفتين من «م» وكذا فيما يأتي.
(٦) «م»: (القاطع).
(٧) «م»: (ما) بدلا عن (أمد).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٩) «م»: (الذم والعقاب).

وأجيب عنه: بمنع «الكبرى»، وحاصله: أن القاتل إنما لا يستحق الذم والعقاب إذا لم يكن له مدخل في موت المقتول بكسْبِ الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبه[1] الموتَ، وذلك الفعل هو الضرب مثلاً.

المسألة[2] الثالثة:

أن الموت أمر موجود قائم بالميت مخلوق لله تعالى، كما هو قول البعض، بدليل قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ [الملك: ٢]، والأكثر على أنه عدمي فليس بمخلوق، إذ الخلق إيجاد المعدوم[3]، ومعنى خَلَقَ الموتَ: قدَّره.

ثم إن «الموت» الواقع عقيب «القتل» ليس بخلْق[4] القاتل عندنا، وكذا عند من يقول بكون العباد خالقين[5] لأفعالهم، وهم المعتزلة، إذ ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة، [و][6] هو الضرب، [ليس بخلق][7] وليس بكسب القاتل أيضاً عند من يقول بكسب العباد لأفعالهم[8]؛ لأن الواقع بإرادة العبد وكسبه إنما هو الضرب. وليس الموت أيضاً متولداً من فعل القاتل عندنا، بل هو مخلوق لله تعالى، إذ قد جرت[9] عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب.

والمعتزلة قالوا: تولَّد موتُه من فعل القاتل وضربه، فالموت من فعل القاتل

---

(١) «م»: (عقيبه).
(٢) «م» بدون: (المسألة).
(٣) قال الراغب الأصفهاني في «الذريعة إلى «مكارم الشريعة»: «الخلْق» هو التقدير المستقيم.
(٤) «خ»: (ليس بقتل القاتل) في صلب المخطوط، ويوجد في أعلى الصفحة من «خ»: (بخلق)، وهو الموافق لبقية النسخ.
(٥) «خ + م»: (خالقا). وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٦) ما بين المعقوفتين من «م».
(٧) ما بين المعقوفتين من «م». لكن ننبه إلى أن ما في «م» (بخالق) وكتبناها (بخلق) ليستقيم السياق مع ما بعدها، والله تعالى أعلم.
(٨) «م»: (أفعالهم).
(٩) «خ + أ + م»: (جرى).

توليد[1] لا من فعله تعالى عندهم، لا مباشرة ولا توليداً.

الرابع: الرزق:

الرزق في اللغة «الحظ»، أي: النصيب، وأما في «العرف» فقد اختلفت فيه كلمات العلماء، ففسره[2] بعضُهم بما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، وهو المشهور في العرف، كما قاله الخيالي.

وحاصله: ما قدَّرَهُ الله غذاءً لحيوان، وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراماً.

قال في شرح «العقائد»: وهذا أولى من تفسيره: بما يتغذى به الحيوان، لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق، وعلى هذا التفسير لا يُتصور أن لا يأكل الإنسانُ رزقَه أو يأكل غيره رزقه، لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيرُه، لكن لا يوافق هذا التفسيرُ ظاهرَ قولِه تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، ويجب تأويله بما قررناه[3] [بتحصيله لهم وتمكينهم من الانتفاع به][4] لأن يكون رزقاً لهم.

و[5]فسره بعضهم بما ساقه الله إلى الحيوان حلالاً كان أو حراماً فانتفع به بالتغذي أو غيره فيعم الرزقُ بهذا التفسير المشاربَ والملابسَ والأولادَ والعلمَ والعملَ، قال الخيالي: فعلى هذا تكون[6] العواري رزقا، وفيه بعد لا يخفى.

أقول: لعل المراد من العواري ما وقع الانتفاع به.

ثم قال: ويجوز، أي: على هذا التفسير، أن يأكل كل شخص زرق غيره ويوافقُه

---

(١) «م»: (توليدا).

(٢) «أ»: (فقد فسره).

(٣) «خ + ب + ج»: (قريناه)، وما أثبتناه من «خ + أ».

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «ب» بدون: (و). .

(٦) «أ + م»: (يكون).

قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣].

أقول: هيهنا[١] بحثٌ، لأن «الرزق» على هذا التفسير: ما وقع الانتفاع به بالفعل، فكيف يُتصورُ حينئذٍ أنْ يأكلَ شخصٌ رزقَ غيرِهِ، لأن كون ذلك المأكول رزقاً للغير يتوقف على انتفاع الغير به، وهو ينافي أن يأكله شخص آخر، وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣]؛ لأن الظاهر أن الإنفاق شامل لإنفاق ما انتفع به المنفق، كإنفاق القميص الملبوس، ولإنفاق ما لم ينتفع به، كإنفاق القميص قبل اللبس.

ويمكن الجواب عنهما بأن المراد من قولهم في التفسير الثاني «فانتفع [به]»[٢]: تمكّنَ[٣] من الانتفاع به، فهو[٤] مطابق[٥] لما ذكره «المصنف» في تفسير قوله [تعالى][٦]: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣] أن[٧] «الرزق» في العرف: تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به، فتأمل[٨].

ويمكن الجواب عن الأول [أيضا][٩] بأنه يجوز أن ينتفع الغيرُ بذلك المأكول بجهة أخرى غير الأكل.

ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفاسير «الرزق» إنما هو عند الأشاعرة،

---

(١) «أ + ب + ج + م»: (ههنا).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «م»: (يمكن).

(٤) «ب» بدون: (فهو).

(٥) «أ»: (مطابق). وهو ما أثبتناه وفي بقية النسخ: (فيطابق)، وهي تستقيم بدون: (فهو).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «أ + ب + ج»: (لأن).

(٨) وجه التأمل أن المصنف ترك إضافة الرزق إلى الله تعالى وأنه فسر بالمعنى المصدري والأمر سهل. من هامش «خ + أ».

(٩) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

و[١]شامل للحرام، فالحرام رزق عندهم، وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق، فهم فسروا[٢] الرزق تارة بـالحلال وتارة بالحرام[٣]، فأورد عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦][٤]، فللبهائم رزق، ولا يُتصور في حقها حِلٌّ ولا حُرمةٌ.

وفسروه تارة أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به، فعلى هذا لا يَرِدُ هذا السؤال، لكن يرد أنَّ من أكل الحرام طولَ عمرِهِ يلزم أن لا يرزقه الله تعالى، وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة، وهذا السؤال يرد على تفسيرهم الأول أيضاً.

الخامس في الأسعار: وهو «الرخص» و«الغلاء».

«المسعر» هو الله تعالى على أصلنا، وهو أن جميع الأشياء بخلقه تعالى ابتداء ولو كانت[٥] أفعال العباد، كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عليه السلام وقالوا: سعِّرْ لنا يا رسول الله. فقال: «المسعر هو الله تعالى»[٦].

وأما عند المعتزلة، فمختلف فيه: قال[٧] بعضهم: السِعْرُ فعلٌ مباشَر من العبد، إذ ليس ذلك إلا مواضَعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص. وقال الآخرون: هو متولد من فعل الله تعالى.

---

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «ج»: (يفسرون).

(٣) «م» بدون: (وتارة بالحرام).

(٤) سقط في «خ» من الآية: (في الأرض).

(٥) «م»: (كان).

(٦) «أ + ب +ج» بدون: (تعالى). روى الإمام الترمذي في صحيحه برقم: (١٢٣٥)، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، «عن أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقالوا: يا رسول الله سعر لنا؟ فقال: إن المسعر هو الله: القابض الباسط الرزاق، وإني لأرجوا أن ألقى ربي وليس لأحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»، ورقم: (١٣١٤ـ ٣/ ٦٠٥) بلفظ: «إن الله هو المسعر». ورواه الإمام أحمد في المسند برقم: (١٣٥٤٥)، كتاب: باقي مسند المكثرين، وذكر فيها أنها المدينة.

(٧) «ج»: (فقال).

المبحث الثاني

في التكليف بما لا يطاق

حاصل ما في شرح «المواقف»، وأشار إليه الخيالي، هو أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب:

الأولى: ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه، كإيمان أبي لهب، وهي المرتبة الأولى من[١] مراتب ما لا يطاق، فإن هذا[٢] مقدور للمكلف بالنظر إلى ذاته وممتنع له[٣] بالنظر إلى علم الله تعالى[٤] بعدم وقوعه، ومعنى كونه مقدوراً أنه يجوز تعلق القدرة الحادثة، أي: قدرة المكلف، به، لا أنه متعلق القدرة بالفعل، لأن القدرة الحادثة لا تتعلق[٥] بمثل هذا الفعل، لأن القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله، فلا يتصور تعلقه بما لم[٦] يقع، ثم إن التكليف بهذا المحال جائز و[٧]واقعٌ اتفاقاً، ولا خلاف فيه للمعتزلة[٨].

الثانية: ما[٩] يمكن في نفسه لكن يمتنع من[١٠] العبد عادة، كخلق الأجسام،

(١) (من) مكررة في: «خ».
(٢) «م»: (هذه).
(٣) «م» بدون: (له).
(٤) «م» بدون: (تعالى).
(٥) «م»: (لايتعلق).
(٦) «م»: (لايقع).
(٧) «ج»: (بل واقع).
(٨) «م» بدون: (ثم إن التكليف بهذا المحال جائز وواقع اتفاقاً، ولا خلاف فيه للمعتزلة).
(٩) «م» بدون: (ما).
(١٠) «م»: (عن).

وحمل الجبل، والطيران إلى السماء، وهذه [هي][١] المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف بهذا جائز عندنا وإن لم يقع، كما دل عليه الاستقراء، وقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦][٢]، وما يتوهم[٣] من ظاهر بعض الآيات أنه تكليف بهذا المحال، كقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣] فهو للتعجيز لا للتكليف.

ومنعت المعتزلةُ جوازَ التكليفِ [به[٤]] لكونه قبيحاً منه تعالى عقلًا عندهم، كما في الشاهد، فإن مَنْ كلَّف الأعمى نَقْطَ[٥] المصاحف، والزَّمِنَ المَشْيْ إلى أقصى[٦] البلاد، عُدَّ سفيهاً وقبح ذلك في بداهة العقول.

والجواب: أنه لا يقبح منه تعالى[٧] شيء، ولا يجب عليه، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

والمفهوم من كلام صاحب «التوضيح» أن مذهب الماتُرِيْدِيَّةِ هنا[٨] كمذهب المعتزلة إلا أن عدم جوازه عند الماتريدية بناء على أنه[٩] لا يليق من حكمته وفضله، وعند المعتزلة بناء على أن الأصلح واجب على الله تعالى[١٠].

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٢) يوجد هنا في «م» زيادة: (لها الآية).
(٣) «م»: (يتوقف).
(٤) ما بين المعقوفتين من «ج + م».
(٥) «م»: (نقطة).
(٦) «م»: (قصي).
(٧) «ب»: بدون: (تعالى). «ج + م»: (أنه تعالى لا يقبح منه شيء...).
(٨) «م» بدون: (هنا).
(٩) «م»: (أن).
(١٠) «ج»: (واجب عليه تعالى).

الثالثة[١]: ما لا[٢] يمكن في نفسه، أي: يمتنع لنفس مفهومه، كجمع الضدين، وقلب الحقائق، وهي المرتبة الأقصى[٣] من مراتب ما لا يطاق، والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق، إما أنه لا يقع قط[٤]، وإما أنه لا يجوز، فلأن جواز التكليف [به[٥]] فرع تصوره، ولا يمكن تصوره.

وفي شرح «المواقف» أن بعضاً مِنَّا قالوا بوقوع تصوره، فما ذكره صاحب «المواقف» من أنَّ جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه.

---

(١) «م»: (والثالثة).

(٢) «أ» بدون: (لا).

(٣) «أ + ب + ج»: (القصوى).

(٤) «ب» بدون: (قط).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

المبحث[١] الثالث

في أسماء الله تعالى

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

فيما اشتهر من الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم[٢] لا؟

وفيه مقدمةٌ ومقصدٌ

المقدمة

قال شارح «المقاصد»: «الاسم» هو: اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة، وقد يقيد، أي: تعريف «الاسم»، بالاستقلال في الدلالة والتجرد[٣] عن الزمان، فيقابل «الفعل» و«الحرف» على ما هو مصطلح «النحاة». و«المسمى» هو: المعنى الذي وضع الاسم بإزائه.

أقول: وقد صرح في «التلويح» بأن «المسمى» و«المدلول» و«المفهوم و«المعنى»[٤] شيء واحد، وإنما الاختلاف بالاعتبار[٥]، فالشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول، ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم، ومن حيث يقصد باللفظ معنى، ومن حيث وضع اللفظ له مسمى.

---

(١) «م»: (البحث).

(٢) «م»: (أو).

(٣) «ج + م»: (وبالتجرد).

(٤) «ب» بدون: (والمعنى). «م»: (...والمفهوم والمدلول ...).

(٥) «أ»: (باعتبار).

وقد صرح فيه أيضاً أن «المسمى» قد يطلق على «الفرد» أيضاً بخلاف «المعنى»، فيقال لكلٍ من زيد وعمرو أنه مسمى الرجل ولا يقال له[١] أنه معناه.

أقول: اللفظ «الكلي»، كإنسان ورجل وعالم، له مفهوم، وهو الأمر المتعقل الذي وضع اللفظ بإزائه، ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم، وأما العَلَمُ كزيد فمدلوله هو[٢] الشخص الموجود في الخارج لأنه إنما وضع [اللفظ][٣] له لا للأمر[٤] المتعقل، ويطلق «المسمى» وغيُره من الأسامي المذكورة على مدلول[٥] العَلَم[٦] أيضا.

ثم قال شارح «المقاصد»: و«التسمية» هي[٧] وضع الاسمِ للمعنى، وقد يراد بها[٨] ذكر الشيء[٩] باسمه.

مقصد[١٠]

قال شارح «المقاصد»: لا خفاء في تغاير «الاسم» و«المسمى» و«التسمية» بمعانيها[١١] المذكورة، وإنما الخفاء فيما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن «الاسم»، أي: ما صدق عليه (ا س م)[١٢] من الأسماء، كلفظ زيد وعمرو ورجل، نفس «المسمى»

---

(١) «م» بدون: (له).
(٢) «م» بدون: (هو).
(٣) ما بين المعقوفتين من «م».
(٤) «ج»: (لأنه وضع للأمر المتعقل).
(٥) «أ»: (مدلولي).
(٦) «ج»: (على مدلول اللفظ أيضا).
(٧) ولهذا المعنى أطلق المسمى على الموضوع له من حيث هو موضوع له. من هامش «أ». «خ»: (هي).
(٨) «ج»: (به).
(٩) واللازم منع إطلاق المسمى على الشيء من حيث يذكر باسمه أيضاً. من هامش «أ».
(١٠) «ج + م»: (المقصد).
(١١) «م»: (أي: في معانيها).
(١٢) «أ + م»: (اسم).

أي: مسمى ذلك الاسم.

وفيما ذكره الشيخ الأشعري من أن أسماء الله تعالى ثلاثة [أقسام][١]:

ما هو نفس المسمى.

وما هو غيره.

وما هو لا عينه ولا غيره.

فهم يريدون بالاسمِ مدلولَه، أي: يريدون بما صدق عليه (اسم)[٢] كلفظ «زيد» و«رجل» مدلوله، أي مدلول[٣] ما صدق عليه.

والحاصل: أن النزاع ليس في لفظ (ا س م)[٤]، بل في «أفراده» من الكلمات، سواء كان[٥] عَلَمًا له تعالى، كلفظة «الله»[٦]، أو[٧] مما يطلق عليه تعالى[٨] بطريق التوصيف، كالعالِم، أو غيرهما، كزيد ورجل، لكن المراد في قضية[٩] النزاع «مدلول» تلك «الأفراد» على ما صرح به شارح «المواقف»، إلا[١٠] أن الأصحاب اعتبروا المدلول «المطابقي[١١]»، فأطلقوا القول بأن «الاسم» نفس «المسمى» للقطع بأن مدلول «الخالقِ»: شيءٌ ما له الخلقُ، لا نفس الخلق، ومدلول «العالِم»: شيء ما له العلم، لا نفس العلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «ب»: (ا س م).
(٣) «م» بدون: (مدلول).
(٤) «أ + م»: (اسم).
(٥) «ج»: (كانت).
(٦) «ب» بدون: (الله).
(٧) «أ»: (و).
(٨) «ج» بدون: (تعالى).
(٩) «م»: (قصة).
(١٠) «أ»: (لا)، وما أثبتناه من «ج + خ».
(١١) «م»: (المطابق).

والشيخ أخذ «المدلول» أعم، أي: من المطابقي والتضمني، فاعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة، فزعم أن مدلولَ الخالقِ الخلقُ، وهو غير الذات، ومدلول العالِمِ العلمُ، وهو لا عينه[1] ولا غيره.

أقول: توضيح المقام، أن بعض أصحابنا لما[2] أرادوا من «الاسم»، كزيد ورجل، مدلوله المطابقي، كما صرح به شارح «المقاصد»، فإن أرادوا من «المسمى» ما وضع له اللفظ، ومعلوم أن المدلول المطابقي هو ما وضع له بعينه، يصح ما قالوا إن الاسم نفس المسمى مطلقاً، أي: سواء كان من أسماء الله تعالى أو لا، فهو بمنزلة قولنا: المدلول المطابقي نفس الموضوع له، ولا شك في صحته، لأن الاسم إن كان عَلَماً، كلفظة «الله» و«زيد»، فمدلوله المطابقي الذات المشخصة الموجودة في الخارج، و[هي][3] نفس الموضوع له، وإن كان لفظاً كلياً، كالعالِمِ، فمدلوله المطابقي ذات «ما» ثبت له صفة «العلم»، أي: هذا الأمر المتعقل المركب من مفهوم «ذات ما» ومفهوم «العلم»، وهذا الأمر المتعقل هو الموضوع له.

وإن أرادوا من «المسمى»: الذات الموجودة في الخارج، فما قالوا من «العينية» صحيح في الأعلام؛ لأن مدلول العَلَم الذات الموجودة في الخارج، وأما في أسماء الصفات، كالعالِمِ، فالأمر مشكلٌ، لأن مدلول «اسم الصفة» مفهوم «ذات ما»[4] مأخوذة مع «الصفة»، فكيف يكون هذا المفهوم عين فرده الذي هو[5] الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم، اللهم إلا أن يعمم[6] العينية للصدق والمطابقة.

---

(١) ولعل المراد من الاسم في قولهم الاسم عين المسمى ما يقابل الفعل والحرف. من هامش «ا».

(٢) «ج» بدون: (لما).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٤) «أ» بدون: (ما).

(٥) «خ»: (هي)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) «ج»: (تعم). «م»: (يعم).

وأما الشيخ الأشعري فقد أراد من الاسمِ المدلولَ الذي يتعلق به[١] القصدُ سواء كان مدلولا مطابقياً أو تضمنياً، كما يفهم من شرح «المقاصد»، والمدلول المقصود من العَلَمِ معناه المطابقي الذي هو[٢] الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها، والمقصود من اسم الصفة معناه التضمني الذي هو[٣] الصفة، وانقسمت[٤] صفته تعالى عنده إلى ما هي[٥]: «عين ذاته» تعالى، كالوجود، وإلى ما هي: «غير ذاته» تعالى، كالخلق، وإلى ما هي[٦]: «لا عينها ولا غيرها»، كالعلم، وأراد من المسمى «الذات» من حيث هي [هي][٧]، كما يُفهمُ من «المواقف وشرحه»، أي: الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها، فلذلك قال الشيخ الأشعريُّ: قد يكون اسمه تعالى، أي: مدلول اسمه، عينَ المسمى، وهو ذاته تعالى من حيث هي، وذلك إما بأن يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها، نحو الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها، وإما بأن يدل على الذات مع صفة هي عين الذات، كالموجود، فإن مدلوله على ما أراده[٨] هو الوجود، وهو عين الذات عنده، وقد يكون غير المسمى، نحو الخالق، فإن مدلوله على ما أراده هو الخلق، وهو غير الذات من حيث هي عنده، وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره، كالعالم، فإن مدلوله على ما أراده هو العِلْم، وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا

---

(١) «م» بدون: (به).
(٢) «خ + أ»: (هي).
(٣) «أ»: (هي).
(٤) «م»: (انقسم).
(٥) «ج»: (هو).
(٦) «ب»: (هو).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».
(٨) «أ»: (أراه).

غيرها [عنده](١).

قال المصنف في تفسير البسملة: إن أُرِيْدَ بالاسم، أي: باللفظ المؤلف من (ا س م) اللفظ، أي: لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم، فهو أي: مدلول: (ا س م) حينئذ، كزيد ونحوه، غير المسمى الذي هو ذات الشيء، لأن الاسم، أي: أفراده، كلفظ زيد ونحوه، يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى هو الذات لا يكون كذلك، وإن أريد به، أي: بالاسم، أي بالمؤلف من (ا س م) ذات الشيء، فهو: أي: مدلول (ا س م) حينئذ، وهو، أي(٢) ذات الشيء، عين المسمى.

أقول: فمعنى هذه(٣) العينية أن ذاتَ الشيء عيْن ذاته لكن لفظ «الاسم» لم يشتهر بهذا المعنى.

وأما قوله تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ﴾ [الأعلى: ١]، المراد به(٤)، أي: بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسمى، لأنه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه اسمه أيضاً عن سوء الأدب، وإن أريد به، أي: بـ (ا س م)(٥) الصفة كما هو رأي [الشيخ](٦) الأشعري، انقسم، أي: مدلوله(٧) حينئذ، وهي الصفة، كانقسام الصفة(٨) عند الشيخ إلى ما هو نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى [ما](٩) ليس هو ولا غيره.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «ج» بدون: (أي).

(٣) «م»: (هذا).

(٤) «أ» بدون: (به).

(٥) «خ»: (ا س م).

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) قوله: [أي: مدلوله]: إن قلت: كيف يصح حينئذ قوله «كالانقسام» والتشبيه يقتضي المغايرة؟ قلت: المشبه هو الصفة من حيث أريدت من لفظ (ا س م)، وإنما قلنا أن المنقسم ليس لفظ (ا س م)، والمأخوذ في صدر الكلام هو لفظ(ا س م) من حيث هو ولذلك أولناه. من هامش (خ + «أ»).

(٨) «م» بدون: (كانقسام الصفة).

(٩) ما بين المعقوفتين من: «أ + ب + ج + م»

أقول: لعل حاصله: أنه إما أن يُراد بلفظ (ا س م) أفرادُه التي هي الألفاظ، أو الذوات[١] التي يصدق عليها أفراده[٢]، أو الصفات التي هي جزء من معاني أفراده، ليوافق ما في شرح «المقاصد»، لكن الصفة لا تكون[٣] جزءاً من معاني[٤] كل لفظ، فإن الأعلام لا تدل إلا على الذوات، ففي الكلام مسامحة[٥].

ثم أقول: المفهوم من شرح «المواقف» أن الشيخ اعتبر المدلول المطابقي، إلا أنه لما أراد من المسمى: الذاتَ المجردةَ عن اعتبار صفة معها، حكم بالتقسيم المذكور، فإن معنى الموجود: ذاتٌ ثبت له الوجود، فكما أن الوجود عين الذات، كذلك الذات المأخوذة[٦] مع الوجود عين الذات، لأن الشيء إذا انضم إليه عينه لا يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام، وكذا معنى الخالق: ذاتٌ ما[٧] ثبت له الخلق، فكما أن الخلق غير الذات، كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير الذات، لأن الشيء إذا انضم إليه غيره يغاير نفسه بلا اعتبار الانضمام، وقس عليه العالِم.

أقول: لعل بعض الأصحاب إن أرادوا من المسمى الذاتَ أرادوا الذات[٨] مطلقاً سواء اعتبر مع صفته أو لم يعتبر، ففي مثل «العالِم» المسمى «ذات» اعتبر مع العلم فيطابقه معنى العالم، وفي مثل زيد وعمرو المسمى «الذات» بلا اعتبار صفه معها.

---

(١) «م»: (الذات).

(٢) «م»: (أفراد).

(٣) «م»: (يكون).

(٤) «ج»: (معنى).

(٥) «م» هكذا: (ففيه المسامحة).

(٦) «أ»: (المأخوذ).

(٧) «م» بدون: (ما).

(٨) «م» بدون: (أرادوا الذات).

وقال في شرح «المواقف»: قد اشتهر الخلاف في أن [نفس][1] الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره، ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ (فرس) أنه هل هو الحيوان المخصوص أو[2] غيره، فإن هذا مما لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم، أهو الذات من حيث هي، أم الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه[3]؟

أقول: المفهوم منه أن من قال: مدلول الاسمِ الذاتُ من حيث هي، يقول: الاسم، أي: مدلوله، عين المسمى، بناءً على أن المسمى هو الذات من حيث هي، وهذا ظاهر في الأعلام، وأما في مثل «عالم» فالأمر مشكل لأنا إن[4] قلنا بخروج الصفة عن المدلول لا نقول بخروج التقييد بها فغاية ما في الباب أن المدلول «الذات» مع «التقييد» لا الذات من حيث هي، والمفهوم منه أيضاً أن من قال: مدلول الاسمِ الذاتُ باعتبار أمر صادق عليه، يقول: الاسم، أي: مدلوله، غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي، وهذا ظاهر في مثل «عالم»، ومشكل في الأعلام والنكرات التي ليست بصفات، كالحجر والشجر، وإن قلنا إن مرادهم من الاسم اسمه تعالى، فبعض أسمائه[5] عَلَمٌ، كلفظة «الله»، وبعضها[6] صفة[7]، كالعالِم، فالإشكال المذكور باق.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «ج»: (أم).
(٣) «م»: (ينبيء هي عنه).
(٤) «م»: (إذا).
(٥) «ج + م»: (اسمه).
(٦) «ب + خ»: (بعض). «م»: (وبعضه).
(٧) «أ» بدون: (صفة).

ثم أقول: إن [من][1] تتبع هذه المسألة من الكتب المشهورة لا يزيد[2] إلا حيرة، فإن اللائق لمن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يتخذ أقربها محملاً[3].

ثم اعلم أن العلماء اتفقوا على المغايرة بين «التسمية» و«المسمى»، وأما «الاسم» و«التسمية»، فذهب جمهور أصحابنا إلى أن الاسم غير التسمية، وأرادوا بالاسم هنا[4] القول، وبالتسمية المعنى المصدري[5]، والمغايرة بينهما لا تحتاج إلى البيان.

وذهب بعض أصحابنا إلى أن الاسمَ عينُ التسمية، وهم أرادوا من التسميةِ القولَ، وكذا بالاسم، فالنزاع لفظي.

وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى وغير[6] التسمية.

أقول: ينبغي أن يُطلب لكلامهم[7] أيضاً محملًا لا تنافيه بداهة العقل.

وقال الغزالي: الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعاً، وهو أراد من الاسمِ القولَ ومن التسميةِ المعنى المصدريَّ.

وقال الإمام الرازي: الناس قد طوَّلوا في هذه المسألة، وهو عندي فضولٌ، لأن الاسم هو اللفظ المخصوص، كزيد وعمرو، والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه[8]، فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى، فإن لفظة (الجدار) مغايرة لحقيقة (الجدار)، وقد يكون عينه، فإن لفظ[9] «كلمة»: اسمٌ [للفظٍ][10] وضع لمعنى مفرد، ومن جملة

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: (لا يزال).

(٣) «م»: (محلا).

(٤) «م»: (ههنا).

(٥) كما في «ب + ج + م» هكذا: وهو الصواب والله أعلم.

(٦) «ب + م»: (عين).

(٧) «م»: (ينبغي أن يطلب لكل منهم ...).

(٨) «أ»: (بإذائه)، وما أثبتناه من «ب».

(٩) «م»: (لفظة).

(١٠) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

تلك الألفاظ لفظة «الكلمة»، فيكون[١] لفظة «الكلمة» اسمًا لنفسها[٢]، فاتحد[٣] هنا الاسم والمسمى.

قال الإمام: هذا ما عندي في هذه المسألة.

الفصل الثاني

في أقسام الاسم على الإطلاق

اعلم أن «الاسم» الذي يطلق على الشيء: إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به ذات[٤] الشيء من حيث هو، أو يؤخذ من[٥] جزئها، أي: جزء الذات، أو من وصفها الخارجي، أي: الخارج عن الذات، لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه، أو من الفعل الصادر عنها، كذا في شرح «المواقف».

أقول: لعل المراد من «الأخذ»: الاشتقاقُ، ومعنى «المشتق»: الذاتُ مع الحدث، فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات الشيء من حيث هي، فلعل الأخذ هنا[٦] للمشاكلة، والمراد منه أن يكون المدلول الذات، وفي الأخذ من الجزء إشكال؛ لأن الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء، والجزء ليس بحدث، فليتأمل هنا.

والأول، نحو «الله» [عز وجل][٧]، فإنه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه.

والثاني، نحو «الجسم» إذا أطلق على الإنسان.

---

(١) «ج»: (ويكون).
(٢) «ج»: (لها) بدل: (لنفسها).
(٣) «م»: (فالحق) بدلا عن (فاتحد).
(٤) «م»: (بذوات) بدلا عن (به الذات).
(٥) «م» (من) مكررة مرتين).
(٦) «م»: (ههنا).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

والثالث، ثلاثة أقسام، لأنه: إما أن يكون مأخوذاً[١] من «الوصف الحقيقي»، أي: الموجود كالعالم، أو من «الوصف الإضافي» كالعالي، أو من «السلبي» نحو القدوس[٢].

والرابع، نحو «الخالق».

فهذه أقسام «الاسم» على الإطلاق، ثم ننظر أي[٣] هذه الأقسام يمكن في حق الله تعالى، أما الاسم المأخوذ من «الذات»، فإمكانه فرع إمكان تعقل ذاته تعالى، فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له تعالى اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته [تعالى][٤] لم يجوز له اسمًا مأخوذاً من ذاته، لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله.

أقول: فلزمه[٥] القول باشتقاق لفظة «الله» وإنكار علميته[٦]، واعترض عليه شارح «المواقف» بأن الخلاف في تعقل كنه ذاته [تعالى][٧]، ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات، إذ يجوز أن تُعقل[٨] ذاتٌ مخصوصة بوجه من وجوهها[٩] ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون[١٠] ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم، فإن لفظة «الله» اسمُ علمٍ له تعالى

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (لأنه مأخوذ من ...).
(٢) «م»: (كالقدوس).
(٣) «م»: (أي) مكرر مرتين.
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) «م»: (فلزم).
(٦) «م»: (عمليته).
(٧) ما بين المعقوفتين من «م».
(٨) «م»: (يعقل).
(٩) «ج»: (وجوهه). «م»: (الوجوه).
(١٠) «خ» مكررة مرتين.

موضوع لذاته [تعالى][(١)] من غير اعتبار معنى فيه، ومصحح هذا الوجه أنه يعقل[(٢)] ذاته تعالى ببعض وجوهه، أي: صفاته، مثل علمه وإرادته وقدرته، ثم وضع لفظة «الله» على ذاته المتعقل بهذه الوجوه من غير أن تدخل[(٣)] هذه[(٤)] الوجوه في مفهوم لفظة «الله».

وقال شارح «المقاصد»: يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى.

وأما الاسم المأخوذ من «الجزء» فمحال عليه تعالى، إذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذ منه عليه تعالى. وأما الاسم المأخوذ من «الوصف الخارجي» فجائز في حقه تعالى. وكذلك الاسم المأخوذ من «الفعل» جائز في حقه تعالى أيضاً، كالخالق والرازق.

الفصل الثالث

في أن تسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية

[أي][(٥)] يتوقف إطلاقها على إذن الشرع

ومعنى «إذن الشرع»: وقوع الإطلاق بذلك الاسم في الكتاب أو[(٦)] السنة، وذلك للاحتراز[(٧)] عما يوهم باطلاً، ولم يكتف في عدم إيهام الباطل بإدراك العقل بل توقف على «إذن الشرع» للاحتياط، وليس النزاع في أسمائه الأعلام الموضوعة لذاته

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «أ + ب + ج»: (تعقل).
(٣) «خ + م»: (يدخل).
(٤) «خ»: (لهذه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٥) ما بين المعقوفتين من «م».
(٦) «م»: (و).
(٧) «من»: (الاحتراز).

في اللغات كلفظة «الله» [تعالى][١] في العربية، ولفظة «يزدان» في الفارسية، فإنه لا نزاع في جواز إطلاقها من غير توقف على «الإذن»، وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من «الصفات» و«الأفعال».

فذهب[٢] المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بتلك الصفة [وجودية أو سلبية][٣] سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في «الأفعال».

قال[٤] القاضي أبو بكر من أصحابنا: كل لفظ دل[٥] على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف[٦] إذا[٧] لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه، فمن ثمة لم يجز أنْ يُطْلَقَ عليه تعالى لفظة «العارف» لأن «المعرفة» قد يُراد بها علم سبقه[٨] غفلة.

وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار.

[وروى الدواني عن الإمام الغزالي أنه يجوز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية][٩].

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين:

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «م»: (فذهبت).
(٣) ما بين المعقوفتين من «م».
(٤) «ج + م»: (وقال).
(٥) «م»: (دال).
(٦) «خ»: (قيف)، «م»: (توقف). وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٧) «م»: (إذ).
(٨) «ب + م»: (يسبقه).
(٩) ما بين المعقوفتين من «م» لوحة (٤٨٢).

«إنَّ لله تعالى تسعةً وتسعين اسما، مائة إلا واحدا[١]، من أحصاها دخل الجنة»[٢].

وليس في الصحيحين[٣] تعيين تلك الأسماء، لكن البيهقي[٤]

(١) قيل إنما أكد بذلك لئلا يلتبس بتسعة وسبعين أو سبعة وتسعين في الخط. من هامش «خ + أ». «خ + م + أ»: (واحدة).

(٢) البخاري: (٢٥٣١)، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار والشروط. ورقم: (٦٨٤٣)، كتاب التوحيد، باب إن لله مائة اسم إلا واحد. ومسلم: (٤٨٣٦)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، وبزيادة ليست في البخاري هي: «إنه وتر يحب الوتر». وليس في الصحيحين عد لها. والترمذي: (٣٤٢٨)، كتاب الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد. وابن ماجة: (٣٨٥٠)، كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل. ومسند أحمد: (٧١٨٩)، كتاب باقي مسند المكثرين.

(٣) «ب»: (فيهما).

(٤) الإمام أبو بكر البيهقي: [أحد كبار أهل السنة (الأشاعرة)]: [٣٨٤هـ ـ ٤٥٨هـ]: أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى، الحافظ أبو بكر البيهقي، النيسابوري، الخسروجردي، و(خُسْرَوْجِرْد): بضم الخاء المعجمة وسكون السين المهملة وفتح الراء وسكون الواو وكسر الجيم وسكون الراء وفي آخرها الدال المهملة، قرية من نانحية «بيهق». ولد بها وتوفي في نيسابور. كان الإمام البيهقي أحد أئمة المسلمين وهداة المؤمنين والدعاة إلى حبل الله المتين، فقيه جليل، حافظ كبير، أصولي نحرير، زاهد، ورع، قانت لله، قائم بنصرة المذهب أصولا وفروعا، جبلا من جبال العلم. ولد في شعبان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وسمع الكثير من أبي الحسن محمد بن الحسين العلوي، وهو أكبر شيخ له، ومن أبي طاهر الزيادي، وأبي عبد الله الحاكم، والبيهقي أجل أصحاب الحاكم، ومن أبي عبد الرحمن السلمي، وأبي بكر بن فورك، وأبي علي الروذباري، وأبي زكريا المزكي، وخلق من أصحاب الأصم. وحج فسمع ببغداد من هلال الحفار، وأبي الحسين بن بشران، وجماعة. وبمكة من أبي عبد الله بن نظيف وغيره بخراسان والعراق والحجاز والجبال. وشيوخه أكثر من مائة شيخ ولم يقع له الترمذي ولا النسائي ولا ابن ماجه. روى عنه جماعة كثيرة منهم ولده إسماعيل، وحفيده أبو الحسن عبيد الله بن محمد ابن أبي بكر، وأبو عبد الله الفراوي، وزاهر بن طاهر، وعبد الجبار بن محمد الخواري، وآخرون. وأخذ [الفقه] عن ناصر العمري. وقرأ [علم الكلام] على مذهب الأشعري ثم اشتغل بالتصنيف بعد أن صار أوحد زمانه، وفارس ميدانه، وأحذق المحدثين، وأحدهم ذهنا، وأسرعهم فهما، وأجودهم قريحة.

وبلغت تصانيفه ألف جزء، ولم يتهيأ لأحد مثلها: أما «السنن الكبير» فما صنف في علم الحديث مثله تهذيباً وترتيباً وجودة، وأما «المعرفة: معرفة السنن والآثار» فلا يستغني عنه فقيه شافعي، وسمعت الشيخ الإمام رحمه الله يقول: مراده معرفة الشافعي بالسنن والآثار، وأما «المبسوط في نصوص الشافعي» فما صنف في نوعه مثله، وأما كتاب «الأسماء والصفات» فلا أعرف له نظيرا، وأما كتاب «الاعتقاد» وكتاب «دلائل النبوة» وكتاب «شعب الإيمان» وكتاب «مناقب الشافعي» وكتاب «الدعوات الكبير» فأقسم ما لواحد منها نظير، وأما كتاب «الخلافيات» فلم يسبق إلى نوعه ولم يصنف مثله وهو طريقة مستقلة حديثية لا يقدر عليها إلا مبرز في الفقه والحديث قيم بالنصوص، وله أيضا كتاب «مناقب الإمام أحمد»، وكتاب «أحكام القرآن» للشافعي، وكتاب «الدعوات الصغير»، وكتاب «البعث والنشور»، وكتاب «الزهد الكبير»، وكتاب «الاعتقاد»، وكتاب «الآداب»، وكتاب «الأسرى»، وكتاب «السنن الصغير»، وكتاب «الأربعين»، وكتاب «فضائل الأوقات»، وغير ذلك، وكلها

مصنفات نظاف مليحة الترتيب والتهذيب كثيرة الفائدة يشهد من يراها من العارفين بأنها لم تتهيأ من السابقين، وفي كلام شيخنا الذهبي أنه أول من جمع نصوص الشافعي وليس كذلك بل هو آخر من جمعها، ولذلك استوعب أكثر ما في كتب السابقين، ولا أعرف أحدا بعده جمع النصوص لأنه سد الباب على من بعده.

وكانت إقامته ببيهق ثم استدعي إلى نيسابور ليقرأ عليه كتابه «المعرفة» فحضر وقُرئت عليه بحضرة علماء نيسابور وثنائهم عليها، قال عبد الغافر: كان على سيرة العلماء، قانعا من الدنيا باليسير، متجملا في زهده وورعه، عاد إلى الناحية في آخر عمره، وكانت وفاته بها.

وقال شيخنا الذهبي: كان [البيهقي] واحد زمانه، وفرد أقرانه، وحافظ أوانه، قال: ودائرته في الحديث ليست كبيرة بل بورك له في مروياته، وحسن تصرفه فيها، لحذقه وخبرته بالأبواب والرجال. وقال إمام الحرمين: ما من شافعي إلا وللشافعي في عنقه منه إلا البيهقي فإنه له على الشافعي منة لتصانيفه في نصرته لمذهبه وأقاويله. وقال شيخ القضاة أبو علي ولد البيهقي: حدثني والدي قال: حين ابتدأت بتصنيف هذا الكتاب يعني (معرفة السنن والآثار) وفرغت من تهذيب أجزاء منه سمعت الفقيه أبا محمد أحمد بن علي يقول: ـ وهو من صالحي أصحابي وأكثرهم تلاوة وأصدقهم لهجة ـ يقول: رأيت الشافعي في المنام وفي يده أجزاء من هذا الكتاب وهو يقول قد كتبت اليوم من كتاب الفقيه أحمد سبعة أجزاء، أو قال قرأتها، قال: وفي صباح ذلك اليوم رأى فقيه آخر من إخواني يعرف بعمر بن محمد في منامه الشافعي قاعدا على سرير في مسجد الجامع بخسروجرد وهو يقول: استفدت اليوم من كتاب الفقيه أحمد كذا وكذا، قال شيخ القضاة: وحدثنا والدي قال: سمعت الفقيه أبا محمد الحسين بن أحمد السمرقندي الحافظ يقول: سمعت الفقيه أبا بكر محمد بن عبد العزيز المروزي الجنوجردي يقول: رأيت في المنام كأن تابوتا علا في السماء يعلوه نور فقلت: ما هذا؟ فقيل: تصانيف البيهقي. قيل: وكان البيهقي يصوم الدهر من قبل أن سموت بثلاثين سنة توفي البيهقي رضي الله عنه بنيسابور في العاشر من جمادى الأول سنة ثمانين وخمسين وأربعمائة وحمل إلى خسروجرد وهي أكبر بلاد بيهق فدفن هناك. ومن المسائل والفوائد عن البيهقي:.... انظرها في: [الطبقات الكبرى: ٤/ ٨].

والترمذي[١] عيَّناها في روايتيهما كما سيذكر[٢].

[وهذه الأسماء الشريفة وتفسير معانيها مسطورة في «المواقف» و«شرحه».

قال في شرح «المقاصد»: والمشهور أن معنى إحصائها عدُّها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تُذكر بلا إعراب لتكون إحصاء، ويشكل بما هو مضاف كما كـ«مالك الملك»، وذي الجلال، وقيل: حفظها والتأمل في معانيها][١].

---

(١) الإمام أبو عيسى الترمذي: [٢٠٩هـ - ٢٧٩هـ]: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، وقيل: هو محمد ابن عيسى بن يزيد بن سورة بن السكن: الحافظ، العلم، الإمام، البارع، ابن عيسى السلمي الترمذي الضرير، مصنف «الجامع»، وكتاب «العلل»، وغير ذلك. اختلف فيه، فقيل: ولد أعمى، والصحيح أنه أضر في كبره، بعد رحلته وكتابته العلم. ولد في حدود سنة عشر ومئتين. وارتحل، فسمع بخراسان والعراق والحرمين، ولم يرحل إلى مصر والشام... وقال ابن حبان في «الثقات»: كان أبو عيسى ممن جمع، وصنف، وحفظ، وذاكر. وقال أبو سعد الإدريسي: كان أبو عيسى يضرب به المثل في الحفظ. وقال الحاكم: سمعت عمر بن علك يقول: مات البخاري، فلم يخلف بخراسان مثل أبي عيسى، في العلم والحفظ، والورع والزهد. بكى حتى عمي، وبقي ضريراً سنين. .. قال شيخنا أبو الفتح القشيري الحافظ: ترمذ، بالكسر، وهو المستفيض على الألسنة حتى يكون كالمتواتر. وقال المؤتمن الساجي: سمعت عبد الله بن محمد الأنصاري يقول: هو بضم التاء. ونقل الحافظ أبو الفتح بن اليعمري، أنه يقال فيه: ترمذ، بالفتح. وعن أبي علي منصور بن عبد الله الخالدي، قال: قال أبو عيسى صنفت هذا الكتاب، وعرضته على علماء الحجاز، والعراق وخراسان، فرضوا به، ومن كان هذا الكتاب يعني: «الجامع» - في بيته، فكأنما في بيته نبي يتكلم. قلت: في «الجامع» علم نافع، وفوائد غزيرة، ورؤوس المسائل، وهو أحد أصول الاسلام، لولا ما كدره بأحاديث واهية، بعضها موضوع، وكثير منها في الفضائل. وقال أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق: «الجامع» على أربعة أقسام: قسم مقطوع بصحته، وقسم على شرط أبي داود والنسائي كما بينا، وقسم أخرجه للضدية، وأبان عن علته، وقسم رابع أبان عنه، فقال: ما أخرجت في كتابي هذا إلا حديثاً قد عمل به بعض الفقهاء، سوى حديث: «فإن شرب في الرابعة فاقتلوه». وسوى حديث: «جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، من غير خوف ولا سفر». وسوى حديث: «جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، من غير خوف ولا سفر» قلت: «جامعه» قاض له بإمامته وحفظه وفقهه، ولكن يترخص في قبول الأحاديث، ولا يشدد، ونفسه في التضعيف رخو. وفي المنثور» لابن طاهر: سمعت أبا إسماعيل شيخ الاسلام يقول: «جامع» الترمذي أنفع من كتاب البخاري ومسلم، لأنهما لا يقف على الفائدة منهما إلا المتبحر العالم، و «الجامع» يصل إلى فائدته كل أحد. قال غنجار وغيره: مات أبو عيسى في ثالث عشر رجب، سنة تسع وسبعين ومئتين بترمذ.

(٢) «ب» بدون: (كما سيذكر).

(١) ما بين المعقوفتين من «ب».

ملاحظة: كل ما سيأتي من هذا الموضع إلى آخر هذا المبحث مصفوف من النسخة «أ + خ» المطبوعة والتي اعتمدناها في الصلب وطابقنا عليها نسخة راغب باشا غير المحققة والتي رمزنا لها بـ «ب»، وما بين هاتين الإشارتين (**

** وإنما قيل في «المشهور» إذ قد ورد التوقيف بغيرها:

أما في [القرآن]، فـ «المولى[١]، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والرب[٢]، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذي الطول، وذي القوة، وذي المعارج»،... إلى غير ذلك.

وأما في [الحديث]، فكـ«الحنَّان والمنَّان».

قال في شرح «المواقف»: وقد ورد في هذا الحديث في رواية ابن ماجة[٣] أسماء ليست في الرواية المشهورة، كـ «التام[٤]، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي»،... وغيرها، يعني أنه ذكر في رواية هذه الأسامي بدل بعض ما ذكر في رواية غيره، والعدد بحاله.

... **) ليس موجوداً لا في «ب» ولا في نسخة راغب باشا المحققة والتي رمزنا لها بـ «ج». وهي تشتمل على ذكر «الأسماء الحسنى»، وقد وضعنا الإشارة (**) لبيان بداية موضع القطع المحذوف من «ب + ج». وهي موجودة في المخطوط والذي رمزنا له بـ«خ».

(١) «م»: (كالمولى).

(٢) في «م» (الرب) مذكورة بعد (النصير).

(٣) ابن ماجة: محمد بن يزيد: الحافظ، الكبير، الحجة، المفسر، أبو عبد الله ابن ماجة، القزويني، مصنف «السنن»، و «التاريخ» و«التفسير»، وحافظ قزوين في عصره. ولد سنة تسع ومئتين. وسمع ... حدث عنه ... وعن ابن ماجة قال: عرضت هذه « السنن» على أبي زرعة الرازي، فنظر فيه، وقال: أظن إن وقع هذا في أيدي الناس تعطلت هذه الجوامع، أو أكثرها. ثم قال: لعل لا يكون فيه تمام ثلاثين حديثاً، مما في إسناده ضعف، أو نحو ذا. قلت: قد كان ابن ماجة حافظاً ناقداً صادقاً، واسع العلم، وإنما غض من رتبة «سننه» ما في الكتاب من المناكير، وقليل من الموضوعات، وقول أبي زرعة - إن صح - فإنما عنى بثلاثين حديثا، الأحاديث المطرحة الساقطة، وأما الاحاديث التي لا تقوم بها حجة، فكثيرة، لعلها نحو الالف. قال أبو يعلى الخليلي: هو ثقة كبير، متفق عليه، محتج به، له معرفة بالحديث وحفظ، ارتحل إلى العراقين، ومكة والشام، ومصر والري لكتْبِ الحديث. وقال الحافظ محمد بن طاهر: رأيت لابن ماجة بمدينة قزوين «تاريخاً» على الرجال والامصار، إلى عصره، وفي آخره بخط صاحبه جعفر بن إدريس: مات أبو عبد الله يوم الاثنين، ودفن يوم الثلاثاء لثمان بقين من رمضان، وصلى عليه أخوه أبو بكر، وتولى دفنه أخواه أبو بكر وأبو عبد الله، وابنه عبد الله. قلت: مات في رمضان سنة ثلاث وسبعين ومئتين، وقيل: سنة خمس، والأول أصح. وعاش أربعاً وستين سنة ...إلخ. [الطبقات الكبرى].

(٤) «م»: (القائم) بدلا عن (التام).

قال في شرح «المقاصد»: والمشهور أن معنى «إحصائها» عدها والتلفظ بها. قد ذكر[٥] بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب ليكون إحصاء. ويشكل بما هو مضاف، كـ«مالك الملك، وذي الجلال». وقيل: «حفظها» هو[٦] التأمل في معانيها.

و[٧]قال في شرح «المواقف»: فلنحصْها[٨] طمعاً في دخول الجنة، فنقول:

(الله): هو[٩] اسم خاص بذاته تعالى، لا يطلق على غيره أصلًا.

فقيل: هو علم جامد لا اشتقاق له، وهو أحد قولي الخليل وسيبويه، والمروي عن أبي حنيفة والشافعي والغزالي.

وقيل مشتق، أصله: الإله[١٠]، حذفت الهمزة الثانية لثقلها وأدغم اللام، وهو[١١] من «ألَه» -بفتح اللام- أي: عبد إذا تعبد.

أقول: معنى «تعبد»: اتخذ غيره عبدا،، فمعنى «أله» حينئذ: تأله.

وقيل: من «الوله»، وهو الحيرة، ومرجعهما «صفة إضافية» هي: كونه معبوداً للخلائق ومحاراً للعقول، أي: محل حيرة [لها][١٢].

(الرحمن الرحيم): قال البيضاوي في «تفسيره»: هما[١٣] اسمان بنيا للمبالغة من «رَحِمَ»، كالغضبان من غضب، والعليم من علم. و«الرحمة» في اللغة: رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان.

---

(٥) «أ»: بدون: (قد). «ب + ج + م»: (حتى) بدل: (قد).

(٦) «م»: (أو) بدلا عن (هو).

(٧) «م» بدون: (و).

(٨) «م»: (فنحصها).

(٩) «م»: (وهو).

(١٠) أشكلت بالقطعة (همزة القطع) في «أ» هكذا: (ألإله). دون: بقية النسخ.

(١١) «م»: (وهي).

(١٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(١٣) في «م» هكذا: (تفسيرهما: ...).

وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار «الغايات» التي هي «أفعال» دون «المبادئ» التي تكون «انفعالات».

و«الرحمن» أبلغ من «الرحيم»؛ لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، انتهى. ولكون أخذهما باعتبار «الغاية».

قال في شرح «المواقف» في تفسيرهما: أي: مريد الإنعام على الخلق، فمرجعهما صفة الإرادة، وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها، فالمرجع حينئذ صفة فعلية.

أقول: لعلَّ معطي جلائلها معنى «الرحمن»، ومعطي دقائقها معنى «الرحيم»، على ما يفهم من صريح كلام البيضاوي في «تفسيره»، فانظر إليه.

(الملك): أي: يعز من يشاء ويذل من يشاء، ولا يُذَلُّ على صيغة المجهول، إي: يمتنع إذلالُه، فمرجعه صفة فعلية وسلبية. وقيل: معناه: التام القدرة، فمرجعه صفة القدرة.

(القدوس): أي: المبرأ عن المعايب. وقيل: هو الذي لا تدركه[1] الأوهام والأبصار، فهي صفة سلبية على الوجهين.

(السلام): أي: ذو السلامة عن النقائص مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله، فهي صفة سلبية.

أقول: إنما أخذ هذه المبالغة، وهي عموم السلامة، من حمل المصدر، وهو السلام، عليه تعالى، كما في: «رجل عدل».

وقيل: معناه: منه وبه السلامة[2]، أي: هو المعطي للسلامة[3] في المبدأ والمعاد، فهي صفة فعلية.

---

(١) «خ + م + ب + ج»: (يدركه).

(٢) «أ»: (وبالسلامة)، وما أثبتناه من «خ».

(٣) «م»: (معطي السلامة).

وقيل: يسلم على خلقه، كما قال الله تعالى: ﴿ سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴾ [يس: ٥٨]، ومعنى الآية: لهم سلامٌ يقول الله [تعالى][١] لهم قولا من[٢] جهته، أي: يسلم عليهم، فهي صفة كلامية.

(المؤمن): هو المصدق لنفسه[٣] فيما أخبر به، كالوحدانية[٤]، مثلًا، أخبر الله[٥] تعالى بها[٦] في قوله: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨]، و[٧]المصدق لرسله فيما أخبروا به عنه تعالى، وكلا التصديقين إما بالقول، نحو تصديق نفسه في إخباره بالوحدانية بقوله [تعالى][٨]: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتصديق رسله[٩] في دعوى الرسالة، كقولـه: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ [الفتح: ٢٩]، فهي صفة كلامية، وإما بخلق الدليل، نحو تصديق نفسه بخلق نظام العالم الدال على الوحدانية، وتصديق رسله بخلق المعجزات الدالة على صدق الرسل، فهي صفة فعلية.

وقيل: معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الأكبر، أي: جاعلهم آمنين منه: إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة في قلوبهم، فيرجع إلى صفة فعلية، أو بإخباره إياهم بالأمن من ذلك، فيكون صفة كلامية.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) هذه اللفظة مكررة مرتين في «أ».
(٣) «م»: (بنفسه).
(٤) «م»: (كالتوحيد).
(٥) «م» بدون: لفظ الجلالة: (الله).
(٦) «أ»: (به).
(٧) «م» بدون: (و).
(٨) ما بين المعقوفتين من «م».
(٩) «م»: (رسوله).

(المهيمن): أصله[١]: مؤيمن، على وزن: مُفَيْعل، من «الأمن»، قُلِبَتْ[٢] همزتُه هاءً، ومعناه: الشاهد، وفسر كونه [شاهدا][٣] تارة بالعلم، فيرجع إلى صفة العلم، وأخرى بالتصديق بالقول، فيرجع إلى صفة كلامية.

وقيل معنى المهيمن: الأمين، أي: الصادق، في قوله، فيكون صفة كلامية. وقيل: هو بمعنى الحفيظ، وسيأتي معنى «الحفيظ».

(العزيز): قيل: معناه: لا أب له ولا أم له. وقيل: لا يحط عن منزلته. وقيل: لا مثل له. ويرجع الكل إلى صفة سلبية.

و[٤]قيل: يعذب من أراد. وقيل: من[٥] عليه ثواب العالمين. فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب والإثابة. وقيل: القادر والغالب، ومنه المثل «مَنْ عزَّ بزَّ»، أي: من غلب سلب[٦].

(الجبار): قيل: من[٧] الجبر بمعنى الإصلاح، أي: المصلح لأمور الخلائق، فإنه جابر كل كسير[٨]، أي: منكسر، ومنه جَبرَ العظم، أي: أصلحه.

وقيل: من الجبر بمعنى الإكراه، يقال: جبره السلطان على كذا [وأجبره][٩]: إذا أكرهه، أي: بجبر خلقه ويحملهم على ما يريده، فمرجعه على المعنيين صفة فعلية.

---

(١) «م» بدون: (أصله).

(٢) «م» : (فليست) بدلا عن (قلبت).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) «م» بدون: (و).

(٥) «م»: (حق) بدلا عن (من).

(٦) «م»: (من قدر غلب).

(٧) «م» بدون: (من).

(٨) هذه العبارة في «م» هكذا: (فإنه جبار كل كسر أي...).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

وقيل: منيع لا يُنال ـ بضم الياء ـ فإنه [تعالى][(١)] متعال عن أن يناله[(٢)] يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار، ومنه: نخلة جبارة، إذا طالت وقصرت الأيدي من أن تنال أعلاها، فمرجعه إلى صفة[(٣)] سلبية.

وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن، وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه[(٤)] الذي لا يتمنى ما لا يكون، أي: لا يحزن[(٥)] ولا يلتهف على ما لم يكن، فمرجعه إلى الصفات السلبية.

وقيل: هو العظيم، وهذا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفسر صاحب «المواقف» «العظيمَ» بقوله: أي: انتفت عنه صفات النقص، فمرجعه صفة سلبية.

وقيل: معنى «العظيم» انتفى عنه جميع صفات النقص[(٦)] وحصل له جميع صفات الكمال، فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً.

(المتكبر): قيل: [في][(٧)] معناه ما قيل في معنى «العظيم»، وما قاله بعضُ شارحي «الحديث» من أن[(٨)] المتكبر هو: المتعال عن صفات المخلوقين يرجع إلى المعنى الأول للعظيم.

وقال الغزاليُّ: المتكبرُ المطلَقُ هو الذي يَرى الكلَّ حقيراً بالإضافة إلى ذاته، فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبرُ[(٩)] حقاً وصاحبه محقاً، ولا يتصور ذلك على

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «أ»: (تناله).

(٣) «م»: (الصفات).

(٤) «م»: (بأن).

(٥) «م» بدون: (أي لا يحزن).

(٦) «م» بدون: (فمرجعه صفة سلبية. وقيل: معنى «العظيم» انتفى عنه جميع صفات النقص) والمثبت فيها هكذا: (انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال، فيرجع إلى الصفة السلبية والثبوتية معاً).

(٧) ما بين المعقوفتين من «م».

(٨) «أ» بدون: (أن).

(٩) «م»: (المتكبر).

الإطلاق إلا لله تعالى، وإن كانت كاذبة كان[1] التكبر باطلاً والمتكبر مبطلاً.

(الخالق البارئ): قال البيضاوي في تفسيرِهما في سورة الحشر: «الخالق»: المُقَدِّرُ للأشياء على مقتضى حكمته، «البارئ»: الموجِدُ لها بَرِيَّاً من التفاوت.

أقول: فإن قلت: قال البيضاوي في تفسير سورة البقرة: «الخلق»: إيجادُ الشيءِ على تقدير واستواء، وأصلُه «التقدير»، يقال: خلق النعل، إذا قدرها وسواها بالمقياس، انتهى.

وهذا المنقول يقتضي أن يكون معنى «الخالق» في العُرْفِ: الموجد للأشياء على تقدير واستواء، فَلِمَ حَمَلَ «الخالق» -في سورة الحشر- على أصل معناه، وهو: المقدر؟

قلت: لئلا يلزم التكْرَارُ مع قوله: البارئ، فإن المعنى العرفي «للخالق» عينُ معنى «البارئ»، ولذا وقع في شرح «المواقف» أن معناهما واحد، أي: المختص باختراع الأشياء.

قال بعض شارحي[2] «الحديث»: قلما يُستعمل البارئ في غير الحيوان، أي: إيجاده.

(المصور): قال البيضاوي في تفسيره[3]: المصور: الموجد لصور الأشياء وكيفياتها كما أراد، وقال أيضاً: ومن أراد الإطناب في شرح هذه الأسماء وأخواتها فعليه بكتابي المسمى بـ«منتهى المنى». وقال «شارح المواقف»: هذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل.

(الغفار): أي المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها، فهو راجع إلى صفة الإرادة، واشتقاقه من «الغفر» بمعنى: الستر.

---

(١) «خ»: (كانت)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) «م»: (شارح). وكذا فيما يأتي.

(٣) «م»: (تفسير).

أقول: ولما كان الغفار من صيغ المبالغة قال بعض شارحي «الحديث» في بيان معناه: أي: الذي يغفر ذنوب عباده مرة بعد أخرى.

(القهار): غالبٌ لا يُغلب، على صيغة المجهول، فهو صفة فعلية و[1]سلبية.

أقول: معنى «القهر»: الغلبة، وأما انتفاء المغلوبية فهو مفهوم صيغة المبالغة. وقال بعض شارحي «الحديث»: «القهار»، أي: الغالب على جميع الخلائق.

أقول: هذا يرجع إلى المعنى الأول لأنه تعالى إذا كان غالباً على جميع الخلائق لا يكون مغلوباً لواحد منهم، تدبر.

(الوهاب):كثير العطايا بلا عوض، فيكون صفة فعلية.

(الرزاق): يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس، فهو من صفات الفعل، وعمم[2] بعض شارحي «الحديث» الرزق هنا للمباح والمحظور بناء على أن الحرام رزق عند أهل السنة [خلافا للمعتزلة][3].

(الفتاح): ميسر العسير.

وقيل: خالق الفتح،[أي النصر][4] وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية.

وقيل: بمعنى: الحاكم، والحاكم قيل بمعنى: الفاصل، والفصل إما «بالقول»، فيكون الفتاح صفة كلامية، وإما «بالقضاء»، أي: تعلق الإرادة والقدرة، فيرجع إلى صفة الإرادة والقدرة. كذا في شرح «المواقف»، وشرح الحديث: مشتق من «الفتاحة»، وهي: الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٨٩]،

---

(١) «م» بدون: (و).

(٢) «م»: (عم).

(٣) ما بين المعقوفتين من «م».

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

أي: احكم. وقيل: «الحاكم» بمعنى: المانع، فهو صفة فعلية.

(العليم): العالم بجميع الأشياء، فهو صفة حقيقية.

أقول: قد سبق أن معنى «الحقيقة» أن لا تكون «إضافة»، لكن من الصفة الحقيقية ما تكون[١] «محضة»، أي: خالصة عن الإضافة إلى المخلوق، كالوجود والحياة[٢]، ومنها ما تكون «ذات إضافة»، كالعلم والقدرة، فالعليم من القسم الثاني.

(القابض): أي: الذي يمسك الأرزاق عن[٣] عباده ويقبض الأرواح عند المات، كذا في شرح «الحديث»، قال في «المواقف»: القابض المختص بالسلب، يعني: القبض بمعنى السلب.

(الباسط): أي: الذي يبسط الرزق لعباده ويوسعه ويفيض[٤] الأرواح على أجسادهم عند تمام الأجساد، كذا في شرح «الحديث»، و[٥]قال في شرح «المواقف»: الباسط: المختص بالتوسعة في العطية.

(الخافض): دافع البلية، من الخفض، وهو الحط والوضع.

(الرافع): المعطي للمنازل.

(المعز): معطي العزة، أي: القدرة والغلبة.

(المذل): الموجب لحط المنزلة.

فهذه الصفات من «القابض» إلى هنا كلُّها صفات فعلية.

(السميع البصير): معناهما ظاهر.

(الحكَم): -بفتح الكاف- بمعنى الحاكم، وقد عرفت معنى الحاكم ومرجعه

---

(١) «م»: (يكون)، وكذا فيما يأتي.

(٢) «خ»: (الحيات)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (من).

(٤) «خ»: (يقيض).

(٥) «م» بدون: (و).

من الصفات.

وقيل: «الحكم» [بفتح الكاف][(١)] هو الصحيح علمُه وقولُه وفعلُه، فيرجع «الحكم» إلى هذه الصفات.

(العدل): لا يقبح منه ما يفعل، فهو صفة سلبية.

(اللطيف): «اللُّطْفُ» -بالضم- الرِفْقُ، على ما في «القاموس»، فمعنى «اللطيف»[(٢)] بعباده: المحسن[(٣)] إلى خلقه بإيصال المنافع إليهم بلطف، أي: برفق على ما في «القاموس» أيضاً.

ويجيء «اللطف» أيضاً بمعنى: الدقة[(٤)] والخفاء، على ما في «القاموس» أيضاً.

فاللطيف[(٥)] على المعنى الأول يرجع إلى صفة الفعل، وعلى الثاني إلى صفة العلم، على ما في شرح «المواقف». وفي شرح «الحديث»: اللطيف هو الذي لَطُفَ، أي: دق وامتنع من أن يُدرَك بالكيفية.

أقول: هذا مبني على المعنى الثاني للطف، ومرجعه إلى السلب.

(الخبير): معناه: العليم، فهو صفة علمية. وقيل: معناه: المخبر، فهو صفة كلامية.

(الحليم): لا يُعَجِّلُ العقابَ للعصاة قبل[(٦)] وقته المقدَّرِ، فيرجع إلى السلب.

(العظيم): قد مر معناه في تفسير «الجبار».

(الغفور): كالغفار بلا فرق، وقد سبق.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «م»: (اللطف).
(٣) «خ + أ»: (والمحسن)، وما أثبتناه من «م»، وهو الأصوب، والله أعلم.
(٤) «م»: (الرقة).
(٥) «م»: (فاللطف).
(٦) «خ»: (قيل).

(الشكور): المجازي على الشكر، ويُسمى جزاءُ الشكر شكراً على سبيل المشاكلة، وهو[١] أن يُذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته، كقوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠].

وقيل: معنى «الشكور» أنه يثيب على القليلِ من الطاعةِ الكثيرَ من النعمة، وعلى التقديرين هو صفة فعلية. وقيل: معناه: المُثني[٢] على من أطاعه، فيكون صفة كلامية.

(العلي الكبير): هما كالمتكبر في المعنى، كذا في «المواقف»، وقد سبق معنى المتكبر.

أقول: لكن المعنى الذي نقله شارح «المواقف» من الغزالي للمتكبر لا يصح أن يكون معنى لهذين الاسمين، لان ذلك المعنى رؤية الغير حقيراً بالنسبة إلى ذاته، ومعناهما: كون الغير حقيراً بالنسبة إلى ذاته، تأمل.

(الحفيظ): معناه: العليم، من الحفظ الذي هو ضده السهو والنسيان، ومرجعه العلم.

وقيل: لا يشغله شيء عن شيء، فمرجعه صفة سلبية. وقيل: يُبقي صور الأشياء، فهو صفة فعلية، من الحفظ الذي يضاد التضييع.

(المُقيت): قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴾ [النساء: ٨٥]: مقتدرا، من أقات على الشيء إذا قدر، واشتقاقه من «القوت[٣]»، فإنه يقوي البدن ويحفظه. وقال في شرح «المواقف»: المقيت: خالق الأقوات.

وقيل: المقدر، فيرجع على التقديرين إلى الفعل. وقيل: معناه: الشهيد، وهو

---

(١) «خ + م»: (هي)، وما أثبتناه من «أ». .
(٢) «خ»: (المثنى)، وما أثبتناه من «أ».
(٣) «م»: (القوة).

العالم بالغائب والحاضر، فيرجع إلى العلم.

(الحسيب): الكافي بخلق[١] ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم، فهو صفة فعلية.

وقيل: المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر، فيرجع إلى صفة كلامية.

(الجليل): كالمتكبر، وقد سبق. وقيل: هو المتصف بصفة الجلال والجمال. قال المحقق الشريف في «التعريفات»: «الجلال» من الصفات ما يتعلق بالقهر والغضب، و«الجمال» ما يتعلق بالرضاء واللطف.

(الكريم): ذو الجود. وقيل: المقتدر على الجود. ومرجعهما الفعل والقدرة.

وقيل: معناه العلي الرتبة، فيرجع إلى صفة إضافية. وقيل: الذي[٢] يغفر الذنوب، وفي بعض شرح «الحديث»، «الكريم» هو الذي إذا قدر عفى وإذا وعد وفَّى، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء، ولا يبالي كم[٣] أعطى ولمن أعطى، وإن رُفعت حاجةٌ إلى غيره لا يرضى، وإذا جُفِيَ عاتب وما استقصى، ولا يضيع من لاذ به والتجى،[٤] ويغنيه عن الوسائل والشفعاء، فمن اجتمع له جميع[٥] ذلك لا بالتكلف فهو «الكريم المطلق»، وذلك له تعالى فقط.

(الرقيب): العليم الحفيظ[٦]. قال الغزالي: هو أخص من «الحفيظ»، لأن

---

(١) هذه العبارة في «م»: (الحسيب الكافي: يخلق ما يكفي العباد...) فجعل (الكافي) اسماً وكتبهما باللون الأحمر معا.

(٢) «أ» بدون: (الذي).

(٣) هاتان الكلمتان وردتا في «م» موصولتين هكذا: (ولا يباليكم).

(٤) «أ»: (التجأ).

(٥) «م» بدون: (جميع).

(٦) «م»: (كالحفيظ) بدون: (العليم).

«الرقيب» هو الذي يراعي الشيء، أي: يحافظه[١] بحيث لا يغفل عنه أصلًا، ويلاحظه[٢] ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع من ذلك الشيء لما أقدم عليه أصلاً، فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ لكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه ومحروس عن التناول.

(المجيب): يجيب[٣] الأدعية.

(الواسع): هو الذي وسع جوده جميع الكائنات، وعلمه جميع المعلومات، وقدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن.

(الحكيم): ذو الحكمة، وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه، والإتيان بالأفعال على ما ينبغي.

(الودود): المودود، من الود بمعنى المحبة، كالحلوب بمعنى المحلوب.

وقيل: معناه: الواد، كالصبور بمعنى الصابر، أي: يود الخير لعباده المؤمنين [فيحسن إليهم ويثني عليهم][٤].

(المجيد): هو مبالغة من المجد، هو يجيء بمعنى شرف الذات، وحسن الفِعال، وسعة العطاء، فعلى الأول بمعنى «شريف الذات»، وعلى الثاني بمعنى «جميل الأفعال»، وعلى الثالث بمعنى «واسع العطاء».

وقال البيضاوي في تفسير «المجيد»: العظيم في ذاته وصفاته، فإنه واجب الوجود تام القدرة والحكمة.

(الباعث): بمعنى باعث من في القبور. وقيل: باعث الرسل إلى الأمم.

---

(١) «م»: (يحافظ).
(٢) «م»: (يلاحظ).
(٣) «أ»: (مجيب).
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

(الشهيد): فسر البيضاوي «الشهيد» في قوله تعالى: ﴿وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾ [البقرة:٢٣] بثلاث معان: الحاضر، والناصر، والقائم بالشهادة، والكل جائز هنا[١]، فإنه تعالى حاضر لا يغيب عنه شيء، ناصر لأوليائه، وشاهد على وحدانيته، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] و[٢]قال شارح «المواقف»: الشهيد: العالم بالغائب والحاضر.

(الحق): قال في شرح «الحديث»: أي: المتحقق وجوده، أي: الثابت، فأحق الموجودات بأن يكون حقاً هو «الله» تعالى.

قال في شرح «المواقف»: معناه: العدل. وقيل: الواجب لذاته، أي: لا يفتقر في وجوده إلى غيره. وقيل: معناه المحق، أي: الصادق في القول. وقيل: مظهر الحق.

أقول: أي معنى «الحق»: مظهر الحق، على ما صُرح به في شرح «الحديث».

ثم أقول: قد[٣] جاء «حق» بمعنى «ثبت» وبمعنى «وجب» ولم أجده في «القاموس» بمعنى «عدل» لكن للحق معنى آخر وهو «الجدير» كما في القاموس، فلو كان معنى الحق هنا «الجدير» للعبادة لم يبعد.

(الوكيل): الموكول إليه أمور الخلق، فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه، كذا في شرح «المواقف».

أقول: معنى وكل إليه الأمر وكلاً ووكولاً: سلمه وتركه، على ما في «القاموس»، فالموكول إليه المسلم إليه.

وقد فُسِّر «الوكيلُ» أيضاً بالمتكفل[٤] بأمور الخلق وحاجاتهم، ومعنى

---

(١) «م» بدون: (هنا).

(٢) «م» بدون: (و).

(٣) «م» بدون: (قد).

(٤) «م»: (التكفل)، وكذا فيما يأتي.

«المتكفل» المتضمن، لأن معنى «الكفيل»: الضامن، على ما في «القاموس»، ولم يذكر للوكالة معنى الضمان، فلعل تفسير الوكيل بالمتكفل مجاز باعتبار أن من يسلم إليه الأمور يتضمنها عادة، ولعل تفسير الوكيل بالقائم بأمور العباد على ما وقع في شرح «الحديث» من قبيل المجاز أيضا، ومعنى المجاز هنا أنه خلاف وضع اللغة، وإلا فهو يصير حقيقة شرعية بعد غلبة استعمال الشرع.

(القوي): القادر على كل الأمور.

(المتين): المتانة: الشدة والصلابة، على ما في «القاموس»، فالمتين بمعنى الشديد، والمراد شديد القوة، كما في شرح «الحديث»، فما في شرح «المواقف» من أن معنى المتين غير متناهي القدرة فهو يرجع إلى شدة القوة.

(الولي): الناصر.

وقيل: بمعنى القائم بالأمر، كذا في شرح «المواقف»، وبمعنى «المحب»، كما في شرح «الحديث»، وبمعنى «القريب»، كما في «القاموس».

(الحميد): المحمود، وهو صفة إضافية، كذا في شرح «المواقف» و[في][1] شرح «الحديث»، يحمد نفسه أزلاً ويحمد عباده له أبداً.

(المحصي): العالم الذي يحصي المعلومات ويحيط بها إحاطة العادِّ لما يعدُّه، كذا في شرح «الحديث»، وهو يشعر بأن معنى الإحصاءِ العدُّ أريد به العلم مجازاً، وفي شرح «المواقف»: قيل: معنى «المحصي»: المنبئ عن عدد كل معدود، فيرجع إلى صفة الكلام، وقيل: القادر.

(المبدء المعيد): معناهما: الموجد، لكن الإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله يسمى «إبداء»، وإذا كان مسبوقاً بمثله يسمى «إعادة»، والله تعالى بدأ خلق الناس ثم يعيده

(١) «م» بدون: (معنى).

بعد الهلاك، كذا في شرح «الحديث».

(المحيي): خالق الحياة.

(المميت): خالق الموت.

(الحي): الذي يصح أن يعلم ويقدر، وكل ما يصح له تعالى فهو واجب له تعالى، لا[١] يزول، كذا ذكره البيضاوي في «تفسيره».

(القيوم): الدائم، القائم[٢] بتدبير الخلق وحفظه، ووزنه فيعول، من قام بالأمر إذا حفظه، كذا ذكره البيضاوي في «تفسيره».

(الواجد): الغني، أي: الذي لا يفتقر، فهو صفة سلبية، وقيل: معناه: العالم، كذا في شرح «المواقف».

أقول: لعله من «وجد» بمعنى «أدرك»، فمعناه: لا يفقد شيئاً، فهو ضد الفاقد، كما في شرح «الحديث».

(الماجد): بمعنى: المجيد، كالعالم بمعنى: العليم، لكن «الفعيل» أكثر مبالغة، كذا في شرح «الحديث»، وقد مر معنى «المجيد»، قال في «القاموس»: مجد كنصر وكرم، مجداً ومجادة، فهو ماجد مجيد.

(الأحد): قال في «القاموس»: «الأحد» بمعنى: الواحد، ويوم من الأيام، جمعُه آحاد وأحدان، وقال في جمع[٣] الواحد: وحدان وأحدان، قال في شرح «الحديث»: «الواحد»: [هو][٤] الذي لا يتجزأ ولا يتصور فيه التجزي، فالواحد هو الذي لا جزء له.

---

(١) «م»: (ولا).

(٢) وفي بعض نسخ البيضاوي: القائم بتدبير الخلق، والأول أولى لدلالة القيوم على المبالغة أهـ. من هامش «أ». وفي «م»: (أي الدائم القيام بتدبير الخلق...).

(٣) هكذا في «أ + خ»: (جميع)، وقد علمت أن هذا القسم ليس موجودا في «ب + ج». وفي «م»: (جمع)، وهو ما أثبتناه.

(٤) ما بين المعقوفتين من «م».

أقول: وكذا معنى «الأحد» لأنه بمعنى «الواحد»، كما في «القاموس»، قال في شرح «المواقف»: وقد يروى الواحد بدل الأحد، وقد يفرق بينهما فيقال: هو أحديُّ[1] الذات، أي: لا تركيب فيه، وواحد في الصفات، أي لا مشارك له فيها.

(الصمد): المصمود إليه، أي: المقصود إليه في جميع الحوائج. وقيل: بمعنى: العالي الدرجة. وقيل: بمعنى السيد، وهو المالك. وعلى التقادير الثلاثة هو صفة إضافية.

وقيل: بمعنى: الحليم، أي: لا يضطرب بأفعال العصاة، فيكون صفة سلبية.

وقيل: داله مبدلة من التاء بمعنى «المصمت» وهو ما لا جوف له وحاصله: نفي التركيب وقبول الانقسام.

(القادر المقتدر): معناهما: ذو القدرة، والثاني أبلغ من الأول.

(المقدم المؤخر): كلاهما على صيغة «الفاعل» من «التفعيل»، أي: يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء.

(الأول الآخر): لم يزل ولا يزال، أي: أنه قبل كل شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء، فهما صفتان سلبيتان، وفي شرح «الحديث»: منه المبدأ أولا وإليه المرجع والمصير آخراً.

(الظاهر): المعلوم بالأدلة القاطعة، فهو صفة إضافية.

وقيل: بمعنى الغالب، من «ظَهَرَ» فلان على فلان، أي: قهره، فهو صفة سلبية، كذا في شرح «المواقف».

أقول: الظاهر أنه على المعنى الثاني صفة فعلية.

(الباطن): المحتجب على الحواس، [بحيث][2] لا تدركه أصلًا، فيكون صفة

---

(١) «م»: (أحد).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

سلبية. وقيل: العالِم بالخفيات.

(الولي): المالك، قال في «القاموس»: «الولاء»: الملكُ.

(المتعالي): المنزه عن صفات المخلوقين.

(البَر): ـ بفتح الباء ـ فاعل البر، وهو الإحسان.

(التواب): الرجَّاع، أي: يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي.

قال «المصنف» في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]: أصل «التوبة» الرجوع، فإذا وُصِفَ بها العبدُ أُريد بها الرجوع عن المعصية إلى الطاعة، وإذا وُصف بها الباري تعالى أُريد بها الرجوع عن العقوبة إلى المغفرة.

(المنتقم): المعاقب لمن عصاه، كذا في شرح «المواقف»، قال في «القاموس»: «النقمة» ـ بالكسر والفتح ـ المكافأة بالعقوبة، قال البيضاوي: «النقمة»: عقوبة المجرم، والفعل منه: نقم، بالفتح والكسر.

(العفو): فعول، من العفو، وهو المحو، فالعفوُّ الماحي للسيئات والمزيلُ لآثارها من صحائف الأعمال.

(الرؤوف): قال في «القاموس»: «الرأفة»: أشد الرحمة، وفي شرح «الحديث»: «الرؤوف»: كثير الرحمة.

أقول: المراد «بالرحمة» غايتها، فهي إما بمعنى التفضل أو إرادة التفضل، كما سبق، فمرجع الرؤوف على هذا إما الفعل أو الإرادة.

[وقال في «المواقف»: الرؤوف: المريد للتخفيف. أقول: فعلى هذا يرجع إلى الإرادة][1]

(مالك[2] الملك): المُلك -بضم الميم- السلطان والعظمة، كذا في «القاموس»،

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».

(٢) «م»: (ومالك).

والمالك بمعنى: المتصرف، ولعل المراد من الملك متعلق سلطانه[١]، ولذا قيل في تفسيرهما: المتصرف في مخلوقاته كما يشاء تصرف الملاك.

(ذو الجلال والإكرام): قال في «المواقف»: هو كالجليل، ولعله بيان معنى[٢] ذو الجلال فقط، و[٣]قال البيضاوي في بيان معناهما: ذو الاستغناء المطلق والفضل العام.

أقول: فهذا ينبيء أن معنى الجلال: الاستغناء المطلق.

(المقسط): العادل، من أقسط، أي: عدل، وقسط، أي: جار، كذا في شرح «المواقف» وفي شرح «الحديث»، فكأن الهمزة في أقسط للسلب.

(الجامع): أي: للخصوم يوم القضاء.

(الغني): لا يفتقر إلى شيء.

(المغني): الذي يُغني عباده[٤] عن غيره، كذا في شرح «الحديث».

(المانع): هو الذي يرد أسباب الهلاك والنقصان في الأديان والأبدان بما يخلقه من الأسباب المعدة للحفظ، والذي يمنع أعداءه من أن يؤذوا[٥] أولياءه، كذا في شرح «الحديث».

(الضار النافع): منه الضرر والنفع.

(النور): الظاهر بنفسه المظهر لغيره.

(الهادي): يخلق الهدى في قلوب المؤمنين.

(البديع): أي: المبدع المخترع بلا اقتداء مثال سابق. وقيل: بديع في نفسه لا مثل له.

---

(١) «م»: (سلطان).
(٢) «أ» بدون: (معنى).
(٣) «م» بدون: (و).
(٤) «م»: (أي عباده).
(٥) «م»: (يوذي).

(الباقي): لا آخر له.

(الوارث): الباقي بعد فناء الخلق.

(الرشيد): العدل. وقيل: المرشد إلى سبيل الخيرات.

(الصبور): الحليم، وقد مر معنى «الحليم».

وفي شرح «المواقف»: فهذه هي الأسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة، نسأل الله ببركتها[1] أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنِّه وكرمه إنه هو الغفور الرحيم.

(١) «م»: هكذا (نسئل بركاتها أن يفتح...).



الكتاب الثالث

في النبوة وما يتعلق[1] بها من الحشر والجزاء وغيرهما

وفيه ثلاثة أبواب

(١) لعل وجه التعلق كونها مما أخبر به النبي. من هامش «خ + أ»



الباب الأول

في النبوة(١)

وفيه ستة مباحث

---

(١) «ج» بدون: (في النبوة).

المبحث الأول

في معنى النَّبي

«النبي» لفظٌ منقولٌ عن معناه اللغوي إلى معنى عرفيٍّ، أما معناه اللغويُّ، فقيل: هو المنبِئ، واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر، فهو حينئذ مهموز أصله[1]: نبيء، قُلِبَتْ همزتُه ياءً للتخفيف، وأُدْغِمَ الياءُ في الياء. وهو «فعيل» بمعنى «فاعل». ووجه مناسبة هذا المعنى للمسمى[2] العرفيِّ أنَّ «النبي» العرفيَّ[3] موصوفٌ بالإخبار عن[4] الله [تعالى][5].

وقيل: هو المرتفع، على أن «النبي» مشتقٌ من «النبوة»، وهو[6] الارتفاع، فأصله حينئذ: نبيو، قلبت الواو ياء، وأدغم، وأصله حينئذ غير الهمزة. وهو[7] «فعيل»[8] بمعنى «مفعول». ووجه المناسبة أن النبي موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه[9].

---

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (فهو في مهموز أصليه: نبئ).

(٢) «ج» بدون: (للمسمى).

(٣) «ب» بدون» (العرفي).

(٤) «خ + أ + م»: (من). هذه العبارة في «م» هكذا: (ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي موصوف بالإخبار...).

(٥) ما بين المعقوفتين من «م».

(٦) «م»: (وهي).

(٧) «ج»: (فهو).

(٨) قوله: [وهو فعيل بمعنى مفعول]: كذا قال الأصفهاني، وفيه نظر، والظاهر أنه بمعنى الفاعل. من هامش «خ + أ».

(٩) هذه العبارة في «ج» هكذا: (وهو موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه). «م» بدون: (ووجه المناسبة أن النبي موصوف بهذا المعنى لعلو شأنه).

وقيل: معنى «النبي» لغةً: الطريق، والنبي منقول منه.

وقيل: معنى[١] «النبي» لغةً: الطريق، والنبي منقول منه. وجه المناسبة أن النبي وسيلة إلى الله [تعالى][٢].

وأما معناه[٣] في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم مِنَ [المليين: مَنْ][٤] قال اللهُ تعالى له: أرسلتك إلى قوم كذا، أو إلى الناس جميعاً، أو بلغهم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى، كبعثتك إليهم، ونبئهم هذا[٥].

وحاصل ما قاله شارح «المقاصد»: أن النبيَّ: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه، وكذا الرسول، وقد يختص بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخص من النبي، ولا يشترط في إرسال النبي شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضات[٦] والمجاهدات في الخلوات، ولا استعداد ذاتي من صفاء جوهره[٧] عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة، فإنهم زعموا أن «النبي» هو من صفا جوهره عن الكدورات وبالغ في الرياضات حتى اطلع على المغيبات وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع[٨] كلامهم، ولا يقولون بالبعث والإرسال من الله [تعالى][٩]. هذا حاصل ما قاله «الأصفهاني» وشارح «المواقف».

ونقل صاحب «المواقف» كلماتهم الكاذبة وشنع عليهم بأن قال: هذا الذي

---

(١) «ب» بدون: (معنى). «ج»: (وقيل: النبي: الطريق).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م» و(تعالى) مكررة مرتين.

(٣) «ج»: (سماه).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م». وكلمة (من) الأولى بدون قوله (المليين من) اسم موصول، وبه حرف جر.

(٥) جاءت هذه العبارة في «أ + خ + خ» هكذا: (... ونبئهم وهذا حاصل ...)، وهي في «ب + ج» هكذا: (... ونبئهم هذا، وحاصل ما قاله شارح ...)، وهو ما أثبتناه. ولكن ما ختم به آخر هذه الفقرة من قوله: (هذا حاصل ما قاله «الأصفهاني» وشارح «المواقف») قد يشير إلى صحة عبارة «أ + خ».

(٦) «ج»: (من الرياضيات).

(٧) «أ»: (جوهر)، وما أثبتناه من «ب».

(٨) «م»: (يسمع).

(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

ذكروه تلبيس على الناس، وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم من قبيل المجردات عن المادة، ولا كلام لهم يسمع،...[١] إلى آخر[٢] ما قاله جزاه الله تعالى خيراً.

أقول: لعمرك إن من اطلع على مقالات علماء الدين في تقبيحهم وتضليل مذاهبهم وكان له شيء من حمية الدين لا جرم تنقبض[٣] نفسه منهم ويكاد يتميز[٤] من الغيظ عليهم[٥].

---

(١) هذه النقاط وشابهها في الكتاب من زيادتنا لمناسبة السياق لذلك.

(٢) «م»: (الآخر).

(٣) «م»: (تنقيص).

(٤) «م»: (تميز).

(٥) «ب» بدون هذه الفقرة كاملة: (أقول: لعمرك إن من اطلع على مقالات علماء الدين في تقبيحهم وتضليل مذهبهم وكان له شيء من حمية الدين لا جرم تنقبض نفسه منهم ويكاد يتميز من الغيظ عليهم).

المبحث الثاني

في احتياج الإنسان إلى النبي

لما كان الإنسان محتاجاً في تعيُّشِهِ إلى أشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس، والشخص الواحد لا يتيسر له تحصيل هذه الأمور إلا بمشاركة آخر من بني نوعه ومعاوضةٍ تجري بينهما بأن يزرع هذا لذاك ويخبز ذلك لهذا ويُخيط أحد[١] لآخر وذلك[٢] الآخر يعمل له الإبرة، وعلى هذا قياس سائر الأمور، فالإنسان يحتاج في معاشه إلى الاجتماع على المعاوضة[٣]، وذلك لا ينتظم إلا إذا كان بينهم عدل؛ لأن كل واحد يشتهي جميعَ ما يحتاج إليه، ويغضب على مزاحمه، فيقع التنازع، ويختل أمر الاجتماع، ويشمل الناسَ الهرجُ، أي: القتل، والمرج، أي: الاختلاط[٤].

ولما كانت[٥] الوقائع المفتقرة إلى العدل غيرَ متناهية، وقع الاحتياج إلى قانون كلي يحفظ العدل، وذلك القانون هو المسمى بـ[الشرع].

والشرع لا بد له من شارع واضع له، ولا بد أن يكون الشارع ممتازاً بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ليصدقه الناس و[٦]لئلا تقع مزاحمة الكاذب بدعوى ذلك المنصب[٧].

---

(١) «ب + م»: (واحد).
(٢) «ب» بدون: (وذلك).
(٣) «ج»: (العارضة).
(٤) «ج»: (ويشمل الناسَ الهرجُ والمرج، أي: القتل الاختلاط).
(٥) «خ»: (كان)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٦) «أ» بدون: (و).
(٧) «أ» بدون: (المنصب).

قال شارح «المواقف»: والحاصل[١] أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد، فيجب ذلك في العناية[٢] الإلهية المقتضية لأبلغ وجود الانتظام[٣] في مخلوقاته، فهذه طريقة إثبات[٤] النبوة على مذهب الفلاسفة، انتهى.

قال «الأصفهاني»: وذهب الأشاعرة إلى أن النبوة موهبةٌ من الله تعالى ونعمةٌ منه على عبده.

المبحث الثالث

في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام[٥]

خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية.

لنا دلائل:

الدليل الأول: أنه عليه السلام ادعى النبوة، وأظهر المعجزة، وكلُّ من كان كذلك كان نبياً[٦].

وإنما قلنا[٧]: [ادعى النبوة] للتواتر.

وإنما قلنا: إنه [أظهر المعجزة][٨] لثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه عليه السلام أتى بالقرآن، وهو معجز[٩]، لأنه عليه السلام

---

(١) «أ»: (والحال)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».
(٢) «أ»: (الغاية)، وما أثبتناه من «ب».
(٣) «ب»: (النظام).
(٤) «م» بدون: (إثبات).
(٥) «م»: (صلى الله عليه وسلم).
(٦) «خ»: (وكل من كذلك كان كان نبياً)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٧) «أ»: (قلنا).
(٨) «م»: (وإنما قلنا أظهر المعجزات...).
(٩) «م»: (معجزة).

طلب من فصحاء العرب معارضة أقصر سورة منه فعجزوا عن المعارضة.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام أخبر عن المغيبات، كإخباره عن نزول بني قنطوراء، يعنى: الترك، ببغداد، ومحاربتهم، وخروج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى، وبصرى مدينة حوران، وقوله [عليه السلام][1] لعمار: (تقتلك[2] الفئة الباغية)[3]، وغير ذلك، والكل وقع كما أخبر، والإخبار عن المغيبات معجز بلا شك.

الوجه الثالث: بلوغه عليه السلام[4] هذا المبلغ العظيم من العلم والعمل دفعة هو خارق للعادة أيضاً، فنقل[5] عنه عليه السلام معجزات أخر، كانشقاق القمر، وتسليم الحجر، ونبوع[6] الماء من بين أصابعه الشريفة، وغير ذلك.

الدليل الثاني على نبوته: جميع سيرته وصفاته المتواترة، كملازمة الصدق

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٢) «م + أ + ب + ج»: (يقتلك).

(٣) مسلم: (٥١٩٢)، كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى، عن أبي سعيد. ورقم: (٥١٩٣) عن أم سلمة.

الترمذي: (٢٧٣٦)، كتاب: المناقب عن رسول الله، باب: مناقب عمار بن ياسر، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم - : «أبشر عمار تقتلك الفئة الباغية». قال أبو عيسى: وفي الباب عن أم سلمة وعبدالله بن عمر وأبي اليسر وحذيفة، قال: وهذا حديث حسن صحيح غريب من حديث العلاء بن عبد الرحمن.

المسند: (٦٢١١) عن عبدالله بن الحارث، قال: إني لأسير مع معاوية في منصرفة من صفين بينه وبين عمر بن العاص، قال: فقال: عبدالله بن عمرو بن العاص: يا أبت سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول لعمار: «ويحك يا ابن سمية، تقتلك الفئة الباغية»، قال: فقال عمرو لمعاوية: ألا تسمع ما يقول هذا؟ فقال معاوية: لاتزال تأتينا بهنة، أنحن قتلناه؟! إنما قتله الذين جاءوا به. وبرقم: (١٠٥٨٨). و(١٠٧٤٠)، (١٠٧٨٩)، (٢١٥٦١)، (٢١٥٦٢)، (٢٥٣٥٢)، (٢٥٤٥٨)، وفيه عن أم سلمة قالت: ما نسيته يوم الخندق وقد اغبر صدره وهو يعاطيهم اللبن ويقول: اللهم إن الخير خير الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة.قال: فأقبل عمار، فلما رآه قال: «ويحك ابن سمية تقتلك الفئة الباغية». ورقم: (٥١٩٢).

(٤) «م»: (صلى الله عليه وسلم).

(٥) «خ»: (ونقل).

(٦) «م»: (ينبوع).

والإعراض عن متاع الدنيا مدة عمره، وسخاوته في الغاية، وشجاعته إلى حد لم يفر قط من أحد وإن عظم الرعب، وكالفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء، والمصاقع[١] جمع مصقع ـ بكسر الميم وفتح القاف، وخطيب مصقع أي: بليغ[٢]، وكالإصرار على الدعوى مع ما لحقه من المتاعب[٣] والمشاق، وكالترفع عن الأغنياء، وكالتواضع مع الفقراء، وكل واحد من هذه الأمور وإن فرضنا أنه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل إلا للنبي.

الدليل الثالث على نبوته: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه السلام.

تتمة: في شرائط المعجزة وتقسيم الخوارق للعادة:

أما[٤] شرائطها على ما ذكر في شرح «المواقف»، فهو:

أن يكون المعجز خارقاً للعادة، إذ لا إعجاز بدونه.

وأن تتعذر[٥] معارضته.

وأن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة.

وأن يكون موافقاً للدعوى، فلو قال معجزتي: أن أحيي ميتاً، ففعل خارقاً آخر، كشق الجبل، لم يدل على صدقه.

وأن لا يكون ما أظهره مكذباً له، فلو[٦] قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب، فنطق فقال: إنه كاذب في دعوى النبوة، لم يعلم به صدقه، بل ازداد اعتقاد كذبه.

---

(١) «أ»: (والمصاقع).
(٢) «ب» بدون: (المصاقع جمع «مِصْقَع» – بكسر الميم وفتح القاف –، وخطيب مصقع أي: بليغ).
(٣) «م»: (من المتاعب).
(٤) «ج»: (وأما).
(٥) «ب + م»: (يتعذر).
(٦) «م»: (ولو).

وأن لا يكون متقدماً على دعوى النبوة وإن كان بزمان يسير، بل مقارناً لها أو متأخراً عنها بزمان يسير يعتاد مثله، فلو قال معجزتي: ما قد ظهر على يدي من قَبْلُ، لم يدل على صدقه.

وما وقع من الأنبياء قبل النبوة من الخوارق يسمى: «إرهاصاً»، أي: تأسيساً للنبوة، من أرهصت الحائط إذا أسسته[١].

وأما تقسيم الخوارق للعادة، فاعلم أنها ستة:

الأول: المعجزة: وهي كما[٢] في شرح «العقائد»[٣]: أمرٌ يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين، أي: معارضتهم[٤]، على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

قال الخيالي: يدخل فيه سحر المتنبي[٥]، أي مدعي النبوة كذباً[٦].

وأجيب: بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم عادته تعالى[٧].

و[٨]الثاني: الإرهاص: وهو أمر خارق للعادة وقع قبيل[٩] بعثة النبي سواء صدر من النبي أو: لا، وقد سبق معناه اللغوي.

الثالث: الكرامة: وهي أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقروناً بالإيمان والعمل الصالح، كذا في «تعريفات» السيد، ولعل

---

(١) «ج» بدون: (من أرهصت الحائط إذا أسسته).

(٢) «خ»: (ما)، وما أثبتناه من «أ».

(٣) «ب» بدون: (كما في شرح العقائد).

(٤) «أ» بدون: (أي معارضتهم).

(٥) «م»: (المنبئ).

(٦) «أ»: (كاذبا).

(٧) «ب + ج» بدون: (قال الخيالي: يدخل فيه سحر المتنبي أن مدعي النبوة كذباً. وأجيب: بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم عادته تعالى).

(٨) «م» بدون: (و).

(٩) «أ»: (قبل).

قوله: [غير مقارن] حال من ضمير [ظهر] الراجع إلى الأمر.

قال في «شرح العقائد»[(١)]: فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون «استدراجاً»، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

أقول: يدخل في هذا التعريف الخوارق الصادرة [من النبي][(٢)] قبل البعثة مع أنها إرهاصات، لكن المفهوم من شرح «المواقف» أن ما صدر من النبي قبل البعثة يسمى[(٣)] كرامات أيضاً[(٤)].

الرابع: المعونة: وهي أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصاً لهم من[(٥)] المحن والمكاره.

الخامس: الاستدراج: وهو أمر خارق للعادة من قِبَلِ شخص غير مقرون بالإيمان والعمل الصالح، موافقاً لغرضه، وإن لم يوافق غرضه يسمى: «إهانه»، وهي السادس من الخوارق، كما روي أن مسيلمة [الكذاب][(٦)] دعا[(٧)] للأعور[(٨)] أن تصير

---

(١) «ب + ج» بدون: (كذا في «تعريفات» السيد، ولعل قوله: [غير مقارن] حال من ضمير [ظهر] الراجع إلى الأمر).

قال في «شرح العقائد).

(٢) ما بين المعقوفتين من «م».

(٣) «م»: (تسمى).

(٤) «ب + ج» بدون: (وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة. أقول: يدخل في هذا التعريف الخوارق الصادرة قبل البعثة مع أنها إرهاصات، لكن المفهوم من شرح «المواقف» أن ما صدر من النبي قبل البعثة يسمى كرامات أيضاً).

(٥) «ب»: (عن).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

مسيلمة الكذاب: مسيلمة بن ثمامة بن كبير الحنفي الوائلي، أبو ثمامة، متنبئ. ولد ونشأ باليمامة قام بفتنة زمن الصديق قتل هو على إثرها، وأخمدت الفتنة عام ١٢هـ وقيل ١١هـ. انظر: [الكامل لابن الأثير ٢/ ١٣٧]، و[فتوح البلدان للبلاذري ٩٤]، و[شذرات الذهب ١/ ٢٣]، و[الروض الأنف ٢/ ٣٤٠]، و[تاريخ الخميس ٢/ ١٥٧]، و[الأعلام ٧/ ٢٢٦]. [سفينة الراغب ودفينة الطالب] بتحقيق الدكتور علي دحروج، ص٥٣٠.

(٧) «م» بدون: (دعى).

(٨) «ب + م»: (لأعور).

عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء.

ولعل «السحر» من قبيل الاستدراج، ويجوز أن يكون من الاستدراج ما ليس بسحر، لأن الاستدراج عرفاً على ما يفهم من كلام «البيضاوي»: إدناء الله العبد من العذاب درجة [درجة][١] بالإمهال وإدامة الصحة وازدياد النعمة. وقال أيضاً: أصل[٢] الاستدراج الاستصعادُ والاستنزالُ درجة بعد[٣] درجة.

المبحث الرابع

في عصمة الأنبياء عليهم السلام

و[٤]في شرح «المواقف»: أجمع[٥] أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه عن[٦] الله تعالى إلى الخلائق.

وفي جواز صدور «الكذب» عنهم[٧] فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف، فمنعه الأستاذ أبو إسحاق[٨] وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام، وجوزه القاضي أبو بكر وقال: إنما دلت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له عامداً إليه[٩]، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه، فلا يلزم[١٠] من الكذب هناك نقص لدلالتها.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «أ + خ»: (أهل)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(٣) «م» بدون: (بعد).
(٤) «ب» بدون: (و).
(٥) «م»: (اجتمع).
(٦) «أ + خ»: (من)، وما أثبتناه من «ج».
(٧) «م»: (بدون: (عنهم).
(٨) «ب»: (اسحق).
(٩) «م»: (له).
(١٠) «م»: (فيلزم) بدون: (لا).

وأما ما سوى الكذب في التبليغ فهو: إما كفر أو غيره من المعاصي:

أما الكفر فأجمعت[١] الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها. وجوز[٢] الشيعةُ إظهارَ الكفر وقايةً لنفسه عند [خوف][٣] الهلاك، وذلك باطل لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم[٤] وكثرة مخالفيهم[٥] عند دعوتهم أولاً.

وأيضا منقوض بدعوة إبراهيم وموسى ـ عليهما السلام ـ في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك.

وأما غير الكفر، فإما كبائر أو صغائر، وكل منهما: إما أن يصدر عمداً أو سهواً، فالأقسام أربعة، وكل واحد منهما: إما قبل البعثة أو بعدها، فالأقسام ثمانية.

أما صدور الكبائر عنهم عمداً[٦] فمنعه الجمهور من محققي الأشاعرة والمعتزلة. وأما صدورُها عنهم سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الأكثرون، والمختار خلافه.

وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور، خلافاً للجبائي. وأما صدورها سهواً فهو جائز باتفاق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة بشرط أن ينبَّهوا عليه فينتهوا[٧] عنه إلا الصغائر التي تدل على الخسة ودناءة الهمة، كسرقة حبة أو لقمة، فإنها لا تجوز[٨] أصلاً

---

(١) «ج»: (اجتمعت). «م»: (اجتمعت الإئمة).
(٢) «م»: (وجوزه).
(٣) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(٤) «م + أ»: (موافقتهم).
(٥) «خ + أ»: (مخالفتهم). «م»: (مخالفهم).
(٦) «م»: (عمدا عنهم).
(٧) هذه العبالرة في «م» هكذا: (بشرط أن يتتبها عليه فينبهوا عنه).
(٨) «خ + م»: (يجوز).

[لا][(١)] عمداً ولا سهواً.[(٢)]

و[(٣)]هذا كله بعد الاتصاف بالنبوة، وأما قبلها[(٤)] فعند أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة. أقول: أي: عمداً كان أو سهواً.

وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب عنها لأن صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن[(٥)] ارتكبها، والمنفور[(٦)] عنه لا يتبعه الناس، فتفوت[(٧)] مصلحة البعثة.

وفي شرح «العقائد[(٨)]»: ومن المعتزلة من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم، سواء كان ذنباً لهم أو: لا، كعهر[(٩)] الأمهات، أي: كونهن زانيات، والفجور في الآباء ودناءتهم[(١٠)] أو[(١١)] استرذالهم، كذا في شرح «المواقف». وفي شرح «العقائد»: إنه الحق.

ولعل ضميرَيِّ الجمع في [دناءتهم] و[استرذالهم][(١٢)] راجعان إلى الأنبياء، ولا يبعد رجوعهما إلى الآباء.

وعند الروافض: لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل، قبل الوحي وبعده.

والمفهوم من شرح العقائد أن الشيعة كالروافض في هذا الحكم إلا أنهم جوزوا

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج + خ».
(٢) هذه العبارة في «م»: (... أصلاً لا سهواً ولا عمداً).
(٣) «ب» بدون: (و).
(٤) «م»: (قبله).
(٥) «أ»: (ممن)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».
(٦) «م»: (المنقول عنه).
(٧) «خ»: (فيفوت).
(٨) «ب» بدون: (وفي شرح العقائد).
(٩) العهر: أي: الإتيان بالفجور ليلاً نهاراً كما أشار إليه صاحب «القاموس». من هامش «أ».
(١٠) «خ + أ»: (دنائتهم).
(١١) «ب + م»: (و).
(١٢) «م» بدون: (كذا في شرح «المواقف». وفي شرح «العقائد»: إنه الحق .ولعل ضميرَيِّ الجمع في [دنائتهم] و[استرذالهم]).

إظهار الكفر عند[1] خوف الهلاك.

تنبيه: «العصمة» عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء، أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً.

وهي عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب الفعل[2] عند استعداد القوابل: ملكةٌ أي: صفةٌ، نفسانيةٌ راسخة تمنع صاحبَها من الفجور، وتحصيل[3] هذه الصفة النفسانية ابتداء[4] بالعلم بمعايب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد وتترسخ[5] هذه الصفة في الأنبياء بتتابع الوحي إليهم بالأوامر والنواهي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الأوْلى، فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها «أحوالاً»، أي: غير راسخة، ثم تصير «ملكات»، أي: راسخة في محلها، كذا في شرح «المواقف».

و«المصنف» لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة، بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا.

تتمة: في عصمة الملائكة:

اخْتُلِفَ فيها، فمن نفى عنهم «العصمة» استدل بقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة: ٣٠]، الآية، إذ فيه غيبة منهم[6] لبني آدم وتزكية لأنفسهم وحكمهم بالفساد وسفك الدماء

---

(١) «خ»: (عن)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٢) «ب + ج + خ»: (الفاعل).
(٣) «أ»: (تحصل).
(٤) «م» بدون: (ابتداء).
(٥) «ج»: (ترسخ).
(٦) «ج» بدون: (منهم).

بمجرد ظنهم، وفيه إنكار على الله سبحانه [تعالى][(١)] فيما يفعله.

وأجيب عنه: بأن «الغيبة» إظهار معايب المغتاب للمخاطب، والمخاطب هو الله سبحانه وتعالى[(٢)]، عالم بجميع الأشياء، فلا يتصور هناك الإظهار، فلا «غيبة» هناك.

وبأن «التزكية» إظهار مناقب النفس، فلا يتصور بالنسبة إلى الله تعالى.

وبأن حكمهم ليس بـ«الظن»، بل بتعليم الله تعالى[(٣)]، أو[(٤)] بقراءتهم ذلك في اللوح.

وبأن مرادهم ليس «إنكاراً» على الله تعالى بل «استفساراً» عن الحكمة الداعية إلى خلقهم.

ومن أثبت لهم «العصمة» استدل بنحو قوله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ عَلَيْهِ﴾ [التحريم: ٦].

وأجيب عنه: [بأنه][(٥)] إنما يتم إذا ثبت عمومها لأشخاص الملائكة ولجميع [الزمان، ولجميع][(٦)] المعاصي، ولا قاطع في هذا البحث، لا نفياً ولا إثباتاً، بل أدلة طرفية[(٧)] ظنية، والمطلوب هنا العلم[(٨)] اليقيني، جميع ذلك من شرح «المواقف».

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب». «م»: (الله تعالى) بدون: (سبحانه). .

(٢) «ب» بدون كتابة: (وتعالى). «م»: (هو الله تعالى).

(٣) «ب» بدون كتابة: (تعالى).

(٤) «ب + م»: (و).

(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٦) ما بين المعقوفتين من «م».

(٧) «أ + ب»: (طرفية). «ج»: (ظرفية). «خ» غير واضحة بالضبط (طرفية) أو (ظرفية)، وما أثبتناه من «أ + ب».

(٨) «م»: (بالعلم).

المبحث الخامس

في تفضيل الأنبياء على الملائكة

قد وقع في العقائد «النسفية» أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة. أقول: و[١]على عامتهم بالطريق الأولى[٢].

وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، وقيد عامة البشر في هذه المسألة في «التاتارخانية» بالمتقين. والمفهوم من شرح «العقائد» أن هذا مذهب جمهور الأشاعرة.

وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة على البشر، رسلهم على رسلهم، وعامتهم على عامتهم.

وقال أيضاً في «شرحه»: وأما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة.

واستدل جمهور الأشاعرة بوجوه، منها: أن طاعة البشر[٣] أشق لأنها مع الموانع من الشهوة والوسوسة و[الغضب][٤] فيكون[٥] أفضل لقوله عليه [الصلاة][٦]

(١) «أ» بدون: (و).
(٢) المراد من «العامة» من لم يكن رسولا. من هامش «أ».
(٣) «م» بدون:(البشر).
(٤) ما بين المعقوفتين من «ج».
(٥) «أ + ب + ج»: (فتكون).
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

السلام[١]: (أفضل العبادات[٢] أحمزها)[٣].

واستدل الآخرون بوجوه:

منها: اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء، كما في قوله تعالى[٤] ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وفيه نظر، فإن تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود. وسائر أدلة الطرفين مذكورة في كتب الكلام.

أقول: وأما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة، فالعامة: إما سفلية أرضية أو علوية سماوية، فالمصرح[٥] به[٦] في «المواقف» أنهم أفضل من الملائكة السفلية الأرضية بلا نزاع.

أقول: ولم يظهر لي مما رأيته[٧] من الكتب أن فضل رسل البشر على عامة الملائكة العلوية[٨] اتفاقي[٩] أو اختلافي، وأما ادعاء أن الملائكة العلوية السماوية كلهم رسل فبعيد.

---

(١) هذه العبارة في «م» هكذا: (أشق لأنه مع الموانع من الشهوة والغضب والسوسة فيكون أفضل لقوله عليه السلام...).

(٢) «ب + ج»: (الأعمال).

(٣) «النهاية لابن الأثير»، باب الحاء مع الميم: (١/ ٤٤٠) بلفظ: (سئل رسول الله أي الأعمال أفضل؟ فقال: أحمزها)، انظر: سفينة الراغب بتحقيق الدكتور علي دحروج، ص٥٣٨.

(٤) «م» بدون: (كما في قوله تعالى).

(٥) «أ»: (والمصرح).

(٦) «خ» بدون: (به). وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) ههنا عبارة غير مفهومة في «م» وهذا رسمها كما هي هناك: (ممارسته ارايته) لكن بدون نقط.

(٨) «ج» بدون: العلوية).

(٩) «م»: (اتفاقاً).

المبحث السادس

في كرامات الأولياء

قال في شرح «العقائد»: «الولي» هو: العارف بالله [تعالى][(١)] وصفاته حسْبَ ما يمكن، المواظب على الطاعات[(٢)]، المجتنب للمعاصي[(٣)]، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

وقد سبق تفسير الكرامة[(٤)].

وفي شرح «المواقف»: كرامات[(٥)] الأولياء جائزة عندنا خلافاً لمن منع جواز الخوارق، وواقعة عند أكثر أصحابنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق[(٦)] والحليمي[(٧)] منا، والمعتزلة غير أبي الحسين.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ج».

(٢) «م»: (الطاعة).

(٣) «خ + ب + ج + م»: (المجتنب عن المعاصي).

(٤) «ب + ج» بدون: (وقد سبق تفسير الكرامة).

(٥) أي: لا يستحيل عليه تعالى خلقها. من هامش «أ».

(٦) «ب»: (اسحق). حقيقة مذهب الأستاذ أبي إسحاق في هذه المسألة أنه لا ينكر أصل الكرامات ولكنه ينكر ويعترض على كثير مما يدعى فيه أنه كرامة، حقق ذلك عنه الإمام الجويني في أجوبته على أسئلة الإمام عبد الحق الصقلي، وقد طبع بتحقيق شيخنا وأستاذنا سعيد فودة حفظه الله تعالى.

(٧) أبو عبد الله الحليمي: [من كبار أئمة أهل السنة (الأشاعرة)]: [٣٣٨هـ-٤٠٣هـ]: القاضي العلامة، رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، أبوعبد الله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي. أحد الأذكياء الموصوفين، ومن أصحاب الوجوه في المذهب. وكان متفنناً، سيال الذهن، مناظراً، طويل الباع في الأدب والبيان. أخذ عن: الأستاذ أبي بكر القفال، والإمام أبي بكر الأودني، وحدث عن: خلف بن محمد الخيام، وأبي بكر محمد بن أحمد بن خنب، وبكر بن محمد المروزي الدخمسيني، وجماعة. ولد في سنة ثمان وثلاثين وثلاث مئة فقيل: إنه ولد بجرجان، وحمل، فنشأ ببخارى، وقيل: بل ولد ببخارى. وله مصنفات نفيسة. حدث عنه: أبو عبد الله الحاكم وهو أكبر منه، والحافظ أبو زكريا عبد الرحيم بن أحمد البخاري، وأبو سعد الكنجروذي، وآخرون. ولم أقع له

أما دليلنا على جوازها، فهو أن «الكرامة»[١] أمرٌ ممكنٌ؛ إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وكل ممكن فهو[٢] جائز الوقوع بقدرته تعالى.

وأما دليلنا على وقوعها، فلقصة مريم حيث حبلت من غير أن يمسها بشر، ووجد الرزق عندها بلا سبب، وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة.

وجعل[٣] هذه الأمور معجزات لزكريا عليه السلام[٤] أو إرهاصا لعيسى عليه السلام[٥] مما لا يقدم عليهما منصف.

بترجمة تامة، وله عمل جيد في الحديث، لكنه ليس كالحاكم ولا عبد الغني، وإنما خصصته بالذكر لشهرته. توفي في شهر ربيع الأول، سنة ثلاث وأربع مئة. وللحافظ أبي بكر البيهقي اعتناء بكلام الحليمي ولا سيما في كتاب: «شعب الإيمان». [السير: ١٧/ ٢٣١]. قال في [طبقات الحفاظ: ١/ ٨٢]: الحليمي: العلامة البارع رئيس أهل الحديث بما وراء النهر القاضي أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي. من أصحاب الوجوه كان من أذكياء زمانه ومن فرسان النظر له يد طولى في العلم والأدب. أخذ عن القفال وغيره وله تصانيف مفيدة وما هو من فرسان هذا الشأن مع أن له فيه عملاً جيداً. ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ومات في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعمائة.اهـ قال في وفيات الأعيان: «...وكتب الحديث عن أبي بكر محمد بن أحمد بن حبيب وغيره، وتفقه على أبي بكر الأودني وأبي بكر القفال، ثم صار إماماً معظماً مرجوعاً إليه بما وراء النهر، وله في المذهب وجوه حسنة، وحدث بنيسابور وروى عنه الحافظ الحاكم وغيره»...اهـ.

قال السبكي في [الطبقات الكبرى: ٤/ ١٩٣]: «...الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم -باللام- : الشيخ الإمام أبو عبد الله الحليمي، أحد أئمة الدهر وشيخ الشافعيين بما وراء النهر، قال فيه الحاكم: الفقيه القاضي أبو عبد الله بن أبي محمد، أوحد الشافعيين بما وراء النهر وأنظرهم بعد أستاذيه أبي بكر القفال وأبي بكر الأودني، قدم نيسابور سنة سبع وسبعين حاجاً فحدث وخرجت له الفوائد، ثم قدمها سنة خمس وثمانين رسولاً من السلطان فعقدنا له الإملاء، وحدث مدة مقامه بنيسابور، وروى عنه الحاكم وعن أخيه أبي الفضل الحسن بن أبي محمد الحسن الحليمي، وفي ترجمة الشيخ أبي عبد الله ثم قال: توفي الحاكم العالم أبو عبد الله الحليمي في سنة ثلاث وأربعمائة.

قلت: ومولده سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، وكذلك مولد أخيه أبي الفضل الحسن، ولدا في سنة واحدة ببخارى، كذا ذكره الحاكم في ترجمة أبي الفضل، قال: وأبو عبد الله من حرة جرجانية، وأبو الفضل من جارية تركية، قال: وأبو عبد الله حدث وقضى في بلاد خراسان ... ومن مصنفات الحليمي كتاب: «المنهاج في شعب الإيمان» وهو من أحسن الكتب...اهـ.

(١) «م»: (الكرامات).

(٢) «م» بدون: (فهو).

(٣) «خ + أ +ب + ج»: (جعل).

(٤) «م» بدون: (عليه السلام).

(٥) «ج»: (عليه الصلاة والسلام).

وقصة آصف، وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين، ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام؛ إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعوى النبوة،كذا في شرح «المواقف».

و[١] أقول: و[٢]ذلك لما قد علمت أن شرط المعجزة ظهورها على يد مدعي النبوة، لكنه يخالفه ما صرح به[٣] في العقائد «النسفية» بأن كرامة الولي معجزة لنبيه لدلالتها على صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص التابع لشريعته مرتبة الولاية[٤]، تدبر.

واحتج من أنكر وقوع «الكرامة» أنها لا تتميز عن المعجزة[٥] فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة.

والجواب: أن «الكرامة» تتميز[٦] عن المعجزة بعدم مقارنة دعوى النبوة، ويشترط ذلك[٧] في المعجزة حتى لو ادعى هذا «الولي» النبوةَ لم يكن ولياً، ولا تظهر[٨] الكرامة على يده لما نقلناه سابقاً من الخيالي[٩] من أنه تعالى[١٠] لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة.

قال في شرح «المقاصد»: ظهور كرامات الأولياء يكاد يلحق بظهور معجزات

---

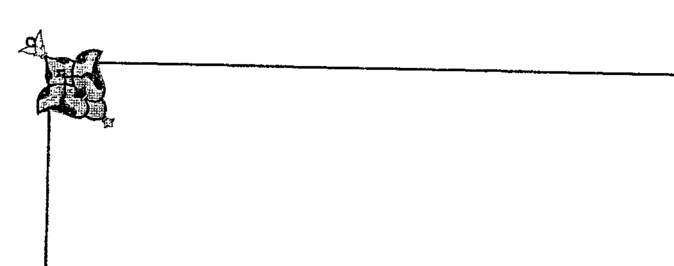
(١) «م» بدون: (و).
(٢) «أ» بدون: (و).
(٣) «خ + ب + ج» بدون: (به)، وزدناها من «خ + أ». هذه العبارة في «م» هكذا: (لكن يخالف ما صرح في العقائد النسفية بأن كرامات...).
(٤) «م»: (بالولاية).
(٥) «م»: (بأنه لا يتميز من المعجزة).
(٦) «م»: (الكرامات يتميز).
(٧) «أ + خ»: بدون (ذلك)، وما أثبتناه من «ب + ج + م».
(٨) «م»: (يظهر).
(٩) «ب» بدون: (الخيالي).
(١٠) «م» بدون: (تعالى).

الأنبياء، وإنكارها ليس بعجيب[١] من أهل البدع والأهواء، إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط، فلم[٢] يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات، فوقعوا[٣] في أولياء الله [تعالى][٤] -أصحاب الكرامات-، يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم و[٥] لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على [صفاء العقيدة] و[نقاء السريرة][٦] و[اقتفاء الطريقة]، وإنما العجب من بعض[٧] فقهاء أهل السنة حيث قال [بعضهم][٨] فيما روي من[٩] شأن إبراهيم بن أدهم[١٠] أن الناس رأوه بالبصرة يوم

(١) «ج»: (بعجب).
(٢) «ب + م»: (ولم).
(٣) [أي: طعنوا فيهم]. من هامش «خ + أ».
(٤) ما بين المعقوفتين من «م».
(٥) «ج» بدون: (و).
(٦) «م»: (البريرة).
(٧) «ب» بدون: (بعض).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».
(٩) «ب»: (في).
(١٠) إبراهيم بن أدهم: ابن منصور بن يزيد بن جابر، القدوة الإمام العارف، سيد الزهاد، أبو إسحاق العجلي، وقيل: التميمي، الخراساني البلْخي، نزيل الشام. مولده في حدود المئة. حدث عن: أبيه، ومحمد بن زياد الجمحي صاحب أبي هريرة، وأبي إسحاق السبيعي، ومنصور بن المعتمر، ومالك بن دينار، وأبي جعفر محمد بن علي، وسليمان الأعمش، وابن عجلان، ومقاتل بن حيان. حدث عنه: رفيقه سفيان الثوري، وشقيق البلخي، وبقية بن الوليد، وضمرة بن ربيعة، ومحمد بن حمير، وخلف بن تميم، ومحمد بن يوسف الفريابي، وإبراهيم بن بشار الخراساني خادمه، وسهل بن هاشم، وعتبة بن السكن، وحكى عن الأوزاعي، وأبو إسحاق الفزاري. قال البخاري: قال لي قتيبة: إبراهيم بن أدهم تميمي يروي عن منصور قال: ويقال له: العجلي. وقال ابن معين: هو من بني عجل. وذكر المفضل الغلابي: أنه هرب من أبي مسلم، صاحب الدعوة. قال النسائي: هو ثقة مأمون، أحد الزهاد. وعن الفضل بن موسى، قال: حج والد إبراهيم بن أدهم وزوجته، فولدت له إبراهيم بمكة. وعن يونس البلخي قال: كان إبراهيم بن أدهم من الأشراف، وكان أبوه كثير المال والخدم والمراكب والجنائب والبزاة، فبينا إبراهيم في الصيد على فرسه يركضه، إذا هو بصوت من فوقه: يا إبراهيم: ما هذا العبث؟: **﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾[المؤمنون: ١١٥]**، اتق الله، عليك بالزاد ليوم الفاقة. فنزل عن دابته، ورفض الدنيا. وفي «رسالة» القشيري، قال: هو من كورة بلْخ، من أبناء الملوك، أثار ثعلباً أو أرنباً، فهتف به هاتف: ألهذا خلقت؟ أم بهذا أمرت؟ فنزل، وصادف راعياً لابيه، فأخذ

التروية ورآه آخرون في ذلك اليوم بمكة، أن من اعتقد جواز ذلك يكفر. انتهى.

عباءته، وأعطاه فرسه، وما معه، ودخل البادية، وصحب الثوري، والفضيل بن عياض، ودخل الشام، وكان يأكل من الحصاد وحفظ البساتين، ورأى في البادية رجلاً، علمه الاسم الأعظم فدعا به، فرأى الخضر، وقال: إنما علمك أخي داود. رواها علي بن محمد المصري الواعظ. ... قد سقت أخبار إبراهيم في «تاريخي» أزيد مما هنا، وأخباره في: «تاريخ دمشق»، وفي: «الحلية»، وتآليف لابن جوصا، وأخباره التي رواها ابن اللتي، وأشياء. وثقه الدارقطني. وتوفي سنة اثنتين وستين ومئة، وقبره يزار، وترجمته في «تاريخ دمشق» في ثلاثة وثلاثين ورقة. [السير: ٧/ ٣٨٧].



الباب الثاني

في الحشر والجزاء

وفيه عشرة مباحث

المبحث الأول

في إعادة المعدوم

فإن «المعاد الجسماني» يتوقف عليها عند من يقول بـ«إعدام الأجسام» دون من يقول بأن فناءها عبارة عن: تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض، كما يدل[1] عليه قصة إبراهيم[2] عليه السلام في إحياء الطيور.

اعلم أن «إعادة المعدوم» جائزة عندنا وعند مشايخ[3] المعتزلة، لكن عندهم: المعدومُ شيءٌ، فإذا عُدم الموجودُ بقيت ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد.

وعندنا، إذا عُدم الموجود ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة، خلافاً للفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني، وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة، فإن هؤلاء -ما عدا الفلاسفة- وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادةَ المعدومِ، ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها[4] المتفرقة، الكلُّ من شرح «المواقف».

لنا: أنه لو امتنع وجود الشيء بعد عدمه، فإما أن يمتنع لذاته، أي: لذات ذلك الشيء، أو لشيء من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لأن مقتضى ذات الشيء أو لازم ذاته لا يختلف بحسب الأزمنة، وإنْ امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه

---

(١) «أ»: (تدل).

(٢) فإن إبراهيم ـ عليه السلام ـ طلب منه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى، فأُمر أن يأخذ أربعة من الطير ويقتلها ويخلط أجزاء بعضها ببعض ثم يجعل على كل جبل جزءاً من الأجزاء، ففعل، فضم الله ـ تعالى ـ الأجزاء المتفرقة بعضها ببعض، فأحيا الطيور، فهذا دليل على أن إحياء الموتى كذلك أهـ. من هامش «خ + أ».

(٣) «ب» بدون: (مشايخ).

(٤) «خ»: (أجزاء)، «م»: (أي جمع أجزائه). وما أثبتناه من «أ + ب + ج».

فيمكن وجوده بعد عدمه عند[١] ارتفاع ذلك العارض.

وأما الخصم، فهو قد يدَّعي الضرورةَ على امتناع إعادة المعدوم، وقد يستدل عليه بأن المُعاد إنما يكون مُعاداً بعينه[٢] إذا أعيد بجميع عوارضه، ومنها[٣] الوقت الذي كان فيه ابتداء الشيء الذي فرض إعادته فيلزم أن يعاد في وقته الأول، وكل ما وقع في وقته الأول فهو «مبتدأ»، فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه «معاد» [هذا خلف][٤] أهـ[٥].

الجواب: أن[٦] اللازم في إعادة الشيء بعينه هو إعادة جميع عوارضه المشخصة، والوقت ليس منها، ضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها.

وأما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مغاير لنفسه من حيث كونه في وقت آخر فتغاير ذهني اعتباري لا خارجي.

ويُحكى أنه كان واحد[٧] من تلامذة ابن سينا مُصراً على كون تغاير الوقت مفيدًا للتغاير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة، وباحث[٨] فيه مع ابن سينا، فقال: ابن سينا له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني كلامك لأني غير من كان يباحثك، وأنت أيضاً غير من [كان][٩] يباحثني، فبهت التلميذ، [وهو: بهمنياز][١٠]، كذا في شرح «المواقف».

(١) «ج»: (وعند).
(٢) «ب + م»: (لعينه).
(٣) «ب»: (منه).
(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م». في «خ» كلمة غير مفهومة القراءة بعد قوله: (أنه المعاد). و«م» بدون: (اهـ).
(٥) «خ + ب + ج» بدون: (اهـ). وما أثبتناه من «خ + أ».
(٦) «من» بدون: (أن).
(٧) أسمه: بهمنيار. هامش «أ».
(٨) «ب»: (تباحث).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».
(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب + ج»: (بهمنيار).

أقول: يعني: أني الآن غير من كان[١] يباحثك آنفاً، وكذا قوله: وأنت اهـ[٢].

المبحث الثاني

في حشر الأجساد[٣]

[ووقوعه بعد اختلافهم في معنى الإعادة][٤]

ويسمى: المعاد الجسماني أيضاً

أجمع أهل الملل كلُّهم على «جواز حشر» الأجساد[٥] و«وقوعه» بعد اختلافهم في معنى «الإعادة»، فمن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم قال: إن الله تعالى يعدم الموجودين[٦] ثم يعيدهم. ومن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم قال: إن الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يؤلف بينها، ويخلق فيها الحياة.

فنقول: أما «جواز حشر الأجساد» فلأن أجزاء الميت إن لم تنعدم فهي قابلة للجمع والحياة، والله تعالى عالم بتلك الأجزاء، وإن فرضت أنها عدمت جاز إعادتها لما عرف[٧] من جواز إعادة المعدوم.

بهمنياز: [تلميذ ابن سينا]: بهمنياز بن المرزبان الحكيم، كان تلميذ ابن سينا، وهو من بلاد أذربيجان، وكان بهمنياز يبحث عن غوامض المشكلات الفلسفية، ومن تصانيف بهمنياز: كتاب «التحصيل»، وكتاب: «الزينة في المنطق»، وكتاب: «البهجة والسعادة»...راجع البيهقي، «تتمة صون الحكمة» ص٩١، قنواتي: مؤلفات ابن سينا ص١٨ ـ ١٩، الشبيبي، «تراثنا» ص٥٧، الطريحي، «ابن سينا». وقد نشر كتاب التحصيل لبهمنياز في طهران سنة: ١٩٧٧م. أخذت هذه الترجمة من محقق كتاب «التعليقات» لابن سينا الدكتور حسن مجيد العبيدي. طبع عن دار الحكمة، بغداد.

(١) «أ» بدون: (كان). .

(٢) «ب» بدون: (كذا في شرح «المواقف». أقول: يعني أني الآن غير من يباحثك آنفاً، وكذا قوله: وأنت اهـ).

(٣) «ب»: (الأجسام).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٥) «ب + ج» بدون: (ويسمى المعاد الجسماني أيضا أجمع أهل الملل كلُّهم على «جواز حشر» الأجساد).

(٦) «أ + خ + م»: (المكلفين)، وما أثبتناه من «ب + ج».

(٧) «ج»: (عرفت).

وأما «وقوعه» فلأنه جاء في القرآن الكريم[١] أكثر من أن يحصى بعبارات لا تقبل[٢] التأويل كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨- ٧٩].

وأنكرها الفلاسفة، وقالوا: إن المعاد الجسماني غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنسانا آخر، وصار جزء بدن المأكول جزءاً من بدن الآكل، فذلك[٣] الجزء، إما أن يعاد في الآكل، أو في المأكول منه، وأيا ما كان، فلا يعود أحدهما بتمامه.

والجواب: أن المُعاد هو «الأجزاء الأصلية»، والأجزاء الأصلية[٤] هي الباقية من أول العمر[٥] إلى آخره، لا جميع الأجزاء، والأجزاء الأصلية التي هي للمأكول منه صارت[٦] فضلة في الآكل، فيرد[٧] إلى المأكول منه.

تذنيب: هل يُعْدِمُ اللهُ تعالى[٨] الأجزاء البدنية ثم يعيدها، أو يفرقها ويعيد فيها التأليف؟

الحقُّ، أنه لا جزم في هذا المسألة، لا نفياً ولا إثباتاً، لعدم الدليل على شيء من الطرفين، والتمسك على إعدام الأجزاء بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] تمسكٌ ضعيف، لأن التفريقَ إهلاكٌ، كالإعدام، فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، والتفرق خروج الشيء عن صفاته [المعلومة][٩]

(١) «ب + خ»: (العظيم).
(٢) «خ»: (يقبل).
(٣) مكررة مرتين في «خ».
(٤) «ب + م» بدون: (الأجزاء الأصلية).
(٥) «م» بدون: (العمر).
(٦) «أ» بدون: (صارت). .
(٧) «ج»: (فترد).
(٨) «ب + خ» بدون كتابة: (تعالى).
(٩) ما بين المعقوفتين من «ب».

المطلوبة منه، فيكون هلاكاً، ومثله يسمى «فناء» عرفاً، فلا يتم الاستدلال أيضاً على الإعدام بقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن: ٢٦].

كذا في شرح «المواقف» حكاية مذهب الفلاسفة في الميعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن: مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي[١] الذي هو عالم المجردات، وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها، وهم أنكروا «حشر الأجساد» واثبتوا «المعاد الروحاني»، وقالوا: للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة، وضبط الاحتمالات هنا:

أنَّ النفسَ قبل مفارقة البدن: إما عالمة بالله وصفاته[٢]، وإما جاهلة به جهلاً مركباً، بأن اعتقدت[٣] خلاف الواقع، أو جهلاً بسيطاً، وعلى كل من التقادير الثلاثة: فإما أن تكون[٤] للنفس هيئات ردية هي الإلف[٥] إلى المشتهيات[٦]، أو لم تكن:

فالعالِمةُ النقية[٧] عن الهيئات الردية مبتهجة أبداً بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلمي وبريئة عن ألم شوق المشتهيات، وذلك كالمؤمن المتقي عندنا.

وأما العالمة الكاسبة للهيئات الردية[٨]، فهي بعد المفارقة متألمة بسبب اشتياقها إلى مقتضيات تلك الهيئات اشتياق العاشق المهجور[٩] الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية، لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الأمر، فيزول[١٠] الألم

(١) «أ + خ»: (العقل)، وما أثبتناه من «ب». «م»: (العالم).
(٢) «أ»: (صفات)، وما أثبتناه من «ب»
(٣) «خ: (اعتقد). وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٤) «ج»: (يكون).
(٥) «ب»: (الألفة).
(٦) «م»: (الشهوات).
(٧) «م»: (النفسية).
(٨) «ج»: (الرديئة).
(٩) «أ»: (المجهور)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».
(١٠) «م»: (فتزول).

أيضاً، وذلك كالمؤمن الفاسق عندنا.

وأما الجاهلة جهلاً مركباً فهي التي اشتاقت إلى الكمال العلمي[١] لكنها[٢] ضلت في[٣] طريقه فوصلت إلى النقصان، فعينها[٤] النقصان الذي هو الجهل المركب، وفوت الكمال، الذي هو العلم، فاذا فارقت البدن تتنبه لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة هي[٥] إليه فتتألم به ألماً عظيماً دائماً أبداً لامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها إلى الكمال لفقد القوى البدنية التي تكتسب النفس بواسطتها المعارف، وذلك كالكافر عندنا.

ولم يذكر في شرح «المواقف» حال «الجاهلة»[٦] بالنسبة إلى الهيئات الردية، والظاهر أنها إن اكتسبت الهيئات الردية[٧] فهي متألمة بسببها أيضا، كما سبق، وإن لم يدم ذلك الألم.

أقول: هنا إشكال، وهو أنَّ النفس بعد المفارقة: إما أن تكون معها القوة المدركة، أو: لا. فعلى الأول، فَلِمَ لا يجوز أن يحصل[٨] بها[٩] كمالها الذي هو العقائد الحقة؟ وكيف يصح ما قالوا من امتناع وصولها إلى الكمال؟! وعلى الثاني، فكيف تتنبه لنقصانها وفوت كمالها؟!

وأما «الجاهلة» بالله تعالى وصفاته «جهلاً بسيطاً»، فإما أن تدرك أن هذا العلم كمال فيحصل لها شوق إليه، أو: لا.

---

(١) «خ»: (العملي).
(٢) «خ»: (لكنه).
(٣) «ج» بدون: (في).
(٤) «ب + ج + خ + م»: (ففيها).
(٥) «ب» بدون: (هي).
(٦) «أ»: (الجاهلية)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».
(٧) «ب»: (الرديئة)، وكذا في المواضع السابقة والآتية.
(٨) «خ + م»: (تحصل).
(٩) «ج»: (لها).

فالثاني، إنْ خلت عن الهيئات الردية[1]، فهي ناجية من الألم لسلامتها عن ألم شوق الكمال وألم الهيئة[2] الردية، كغير المكلفين عندنا، وإن كانت لها هيئات ردية تتألم بها [فقط][3] لكن لا يدوم.

والأول[4]، وهي الجاهلة التي بها[5] شوق إلى الكمال، إن حصلت لها الهيئات الردية أيضاً، فهي بعد المفارقة متألمة أبداً لشوقها[6] إلى الكمال ويأسها عن تحصيلها، أو[7] متألمة أيضاً بسبب الهيئات الردية، لكن هذا الألم لا يدوم لعدم تلك الهيئات، كما عرفت، وإن لم تحصل[8] لها تلك الهيئات فهي متألمة بالشوق إلى الكمال فقط دائما أبداً.

قال شارح «المواقف»: واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة[9]:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة. أقول: أي: النفس المدركة بدون البدن. ثم أقول: لا يبعد أن يكون من هؤلاء من يقول بعذاب القبر بإدخال الروح والجسد لا الروح فقط.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معاً: وهو قول كثير من المحققين، كالحليمي والغزالي منا،

---

(١) «ب»: (الردئية)، وهو خطأ من الناسخ ظاهر.

(٢) «م» بدون: (الهيئات).

(٣) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٤) «م» بدون: (والأول).

(٥) «ب + ج»: (لها).

(٦) «أ»: (بشوقها)، وما أثبتناه من «ب».

(٧) «ب + م»: (و).

(٨) «خ + م»: (يحصل).

(٩) من أفضل الأبحاث التي ناقشت موضوع البعث بين المتكلمين والفلاسفة رسالة الدكتوراه المقدمة في جامعة الأزهر بعنوان «البعث والخلود بين المتكلمين والفلاسفة» سنة ١٩٦١م من قبل الباحث: علي آرسلان آيدن من تركيا.

ومعمر من قدماء المعتزلة، وجمهور من متأخري الإمامية، وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي[١] المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة.

والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه، كما كان في الدنيا.

أقول: لعل المعاد الروحاني عندهم[٢] تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر بدون تعلقها بالجسد.

والرابع: إنكارهما معاً: وهذا[٣] قول الفلاسفة الطبيعيين، ولعلهم يقولون: النفس[٤] هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل إعادتها زعماً منهم أن إعادة المعدوم محال، وقد عرفت فساده، نعوذ بالله تعالى من العقائد الباطلة[٥].

والخامس: التوقف في هذه الأقسام: وهو المنقول عن جالينوس[٦]، فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل[٧] هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل[٨] إعادته[٩]، أو[١٠] هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد.

---

(١) «خ + أ»: (هو).
(٢) «أ»: (عند)، وما أثبتناه من «ب».
(٣) «ج»: (وهو).
(٤) «ج»: (أن النفس).
(٥) «ج» بدون: (نعوذ بالله تعالى من العقائد الباطلة).
(٦) جالينوس: الحكيم، الفيلسوف، الطبيعي، اليوناني، إمام الأطباء في عصره، ورئيس الطبيعيين في وقته، ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان، وله ما يزيد على مائة مؤلف. [أخبار الحكماء للقفطي، ص86/ 85].
(٧) «ب» بدون: (هل).
(٨) «ب»: (ويستحيل).
(٩) «م»: (إعادتها).
(١٠) «خ»: (و)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

المبحث الثالث

في الجنة والنار

ذهب أصحابنا، وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري، إلى أنهما مخلوقتان الآن، خلافاً لأكثر المعتزلة، كأبي هاشم وعبد الجبار [ومن تابعهما][1]، فإنهم قالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء.

لنا وجهان:

الأول: قصة آدم وحواء، وإسكانهما الجنة، وإذا كانت[2] الجنة مخلوقة فكذا النار؛ إذ لا قائل بالفصل.

الثاني: قوله تعالى في صفة الجنة والنار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣][3] بلفظ الماضي، وهو صريح في وجودهما، ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها أشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة.

قال الدوَّاني: لم يرد نصٌّ صريحٌ في تعيين مكانهما، والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ [النجم: ١٤ - ١٥]، الآية، وسدرة المنتهى فوق السموات السبع تحت العرش[4]، وقوله عليه السلام: «سقف الجنة عرش الرحمن وإن النار تحت الأراضين»[5]، انتهى.

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».

(٢) «خ»: (كان)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (أعدت للكافرين).

(٤) «م» بدون: (تحت العرش).

(٥) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على ...: (حديث رقم ٥١، ٩، ٢٢٤) بلفظ: «إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة». إتحاف السادة المتقين

والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف[١] الجنة: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] مع قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أُكُلِهَا[٢].

والجواب: أن[٣] المراد «بهلاك كل شيء» أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالْتحق بالهالك المعدوم.

وقد يستدلون بقوله تعالى في صفة الجنة: ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ولا يتصور ذلك إلا بعد فنائها لامتناع تداخل الأجسام.

والجواب: أن المراد أن[٤] «عرضها» كعرض السماء والأرض للتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السماء والأرض، فيحمل[٥] هذا[٦] على تلك كما يقال: أبو يوسف[٧] أبو حنيفة، أي: مثله، كذا في شرح «المواقف».

للزبيدي، كتاب ذم الجاه والرياء، باب بيان اختلاف أحوال الناس في المدح والذم: (٨/ ٥٥٩) بلفظ: «الجنة في السماء والنار في الأرض...». «سفينة الراغب» بتحقيق الدكتور علي دحروج.، ص٥٤٣.

(١) «م»: (صفة).

(٢) «ب»: (إهلاك أهلها).

(٣) «م» بدون: (أن).

(٤) «م» بدون: (أن).

(٥) «ب + ج»: (فتحمل).

(٦) «خ»: (هذه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) «خ»: (أبوسف)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

المبحث الرابع

في الثواب والعقاب

أما «الثواب» على الطاعة، فأوجبها معتزلةُ[١] البصرة على الله تعالى، مستدلين بقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]. والجواب: أنه يدل على الوقوع لا على الوجوب.

وأما إطلاق لفظ «الجزاء» على الثواب مع أنه يُشعر بالاستحقاق، فلكون الطاعة دليلاً له، وإلا فالثواب فضلٌ منه[٢] تعالى لا نستحقه[٣] بعملنا.

وأما «العقاب»، ففيه بحثان:

المبحث[٤] الأول: أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقابَ صاحبِ الكبيرةِ إذا مات بلا توبة، ولم يجوِّزوا أن يعفو الله تعالى عنه.

واستدلوا بأن[٥] الله تعالى «أوعد» بالعقاب على الكبائر، وأخبر به، أي: بالعقاب عليها، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره، وإنه[٦] محال.

والجواب: أن ما ذُكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على[٧] وجوبه، وهو المتنازع فيه، كذا في شرح «المواقف».

---

(١) «م»: (كمعتزلة).

(٢) «خ»: (عنه)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (تستحقه).

(٤) «م»: (البحث)، وكذا فيما يأتي.

(٥) «م + ب + ج»: (بأنه).

(٦) «م»: (وهو).

(٧) عبارة: (ولا يدل على وجوبه) في «خ» هكذا: (ولا يد على يدل على وجوبه)، وظاهر أنه خطأ من الناسخ.

والجواب الحاسم ما ذكره الدوَّانيُّ، وهو تخصيص المذنب المغفور له(١) عن عموميات(٢) الوعيد.

المبحث الثاني: قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة إذا لم يَتُبْ عنها يخلد في النار ولا يخرج منها(٣) أبداً.

واستدلوا بالآيات المشتملة على لفظ «الخلود» في وعيد صاحب الكبيرة.

والجواب: أن الأحاديث نصت(٤) على خروج صاحب الكبيرة من النار، فالمراد من «الخلود» في الآيات المذكورة هو «المكث الطويل»، واستعمال «الخلود» بهذا المعنى كثير، كقولهم: خلَّد الله ملكه، والمراد: طول(٥) المدة، بلا شبهة.

وأما أصحابنا، فقالوا: الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى، وعد به، فيفي به؛ لأن الخلف في الوعد نقص، والله تعالى متعال عنه، والعقاب على المعصية عدل منه تعالى وله العفو عنه لأن العفوَ فضلٌ، و(٦)لا يعد الخلف في الوعيد نقصاً، بل يمدح به عند العقلاء، وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب، وفعل المعصية علامة(٧) العقاب، فلا يكون الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجباً على الله تعالى.

وقالوا أيضاً: إن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، والإيمان خير، ولا يرى جزاء خيره إلا بعد خروجه من(٨) النار.

---

(١) «ب + ج + خ» بدون: (له).

(٢) «ب + ج»: (عمومات).

(٣) «خ»: (عنها)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) «خ + م»: (نص)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «م»: (طويل).

(٦) «م» بدون: (و).

(٧) «م»: (علامات).

(٨) «أ + خ»: (عن)، وما أثبتناه من «ب + ج».

و[١] للأحاديث الدالة على خروج العصاة من النار.

وأما الكفار، فالمسلمون أجمعوا على أن «الكفار» مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات[٢] الأنبياء ولم[٣] يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا.

قال الجاحظ[٤]،

---

(١) «ب» بدون: (و).

(٢) «خ + م»: (معجزة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) «م»: (فلم).

(٤) «أ»: (الحافظ). الجاحظ : العلامة المتبحر، ذو الفنون، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف. أخذ عن النظام. وروى عن: أبي يوسف القاضي، وثمامة بن أشرس. روى عنه: أبو العيناء، ويموت بن المزرع ابن أخته، وكان أحد الأذكياء. قال ثعلب: ما هو بثقة. وقال يموت: كان جده جمالاً أسود. وعن الجاحظ: نسيت كنيتي ثلاثة أيام، حتى عرفني أهلي. قلت: كان ماجنا قليل الدين، له نوادر. قال المبرد: دخلت عليه، فقلت: كيف أنت؟ قال: كيف من نصفه مفلوج، ونصفه الآخر منقرس؟ لو طار عليه ذباب لآلمه، والآفة في هذا أني جزت التسعين. وقيل: طلبه المتوكل، فقال: وما يصنع أمير المؤمنين بشق مائل، ولعاب سائل؟!! قال ابن زبر: مات سنة خمسين ومئتين. وقال الصولي: مات سنة خمس وخمسين ومئتين. قلت: كان من بحور العلم، وتصانيفه كثيرة جدا. قيل: لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته، حتى إنه كان يكتري دكاكين الكتبيين، ويبيت فيها للمطالعة، وكان باقعة في قوة الحفظ...

وله كتاب «الحيوان» سبع مجلدات، وأضاف إليه كتاب «النساء» وهو فرق ما بين الذكر والأنثى، وكتاب «البغال» وقد أضيف إليه كتاب سموه كتاب «الجمال». ليس من كلام الجاحظ، ولا يقاربه. قال رجل للجاحظ: ألك بالبصرة ضيعة؟ قال: فتبسم. وقال: إنما إناء وجارية ومن يخدمها، وحمار، وخادم. أهديت كتاب «الحيوان» إلى ابن الزيات، فأعطاني ألفي دينار، وأهديت إلى فلان فذكر نحوا من ذلك، يعني: أنه في خير وثروة. قال يموت بن المزرع: سمعت خالي، يقول: أمليت على إنسان مرة: أخبرنا عمرو، فاستملى: أخبرنا بشر، وكتب: أخبرنا زيد. قلت: يظهر من شمائل الجاحظ أنه يختلق.

قيل للجاحظ: كيف حالك؟ قال: يتكلم الوزير برأيي، وصلات الخليفة متواترة إلي، وآكل من الطير أسمنها، وألبس من الثياب ألينها، وأنا صابر حتى يأتي الله بالفرج. قيل: بل الفرج ما أنت فيه. قال: بل أحب أن إلي الخلافة، ويختلف إلي محمد بن عبد الملك يعني الوزير، وهو القائل: (سقام الحرص ليس له دواء * وداء الجهل ليس له طبيب)

وقال: أهديت إلى محمد بن عبد الملك كتاب «الحيوان»، فأعطاني خمسة آلاف دينار. وأهديت كتاب «البيان والتبيين» إلى أحمد بن أبي دواد، فأعطاني كذلك، وأهديت كتاب «الزرع والنخل» إلى إبراهيم الصولي، فأعطاني مثلها. فرجعت إلى البصرة، ومعي ضيعة لا تحتاج إلى تحديد، ولا إلى تسميد.

وتصانيف الجاحظ كثيرة جداً: منها: «الرد على أصحاب الإلهام»، و «الرد على المشبهة»، و «الرد على النصارى»،

و[١]عبد الله بن الحسين[٢] العنبري:«الكافر» المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد[٣] للإسلام، ولم يلح له دلائل الحق [وبقي مترددا][٤]، فمعذور، وعذابه منقطع، وهذا مخالف للإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين، كذا في شرح «المواقف».

وقال المصنف: ويُرجى من فضله تعالى ولطفه عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب الهدى[٥] إذا لم يصل إلى الهدى وبقي ناظراً مجتهداً.

فإن قلت: هل يُرجى عفو الكافر الذي أدى اجتهاده إلى الكفر؟

قلت: لا، لأنه مقصر في الاجتهاد، لما ذكره «الأصفهاني»: من أنَّ الاجتهادَ، أي: الكامل، يستحيل[٦] أن يؤدي إلى الكفر، فالمبالغ[٧] في الاجتهاد إما أن يصل إلى الحق، وهو مؤمن ناج، وإما أن يبقى ناظراً مجتهداً اخترمته المنية قبل تمام النظر، وهو كافر يُرجى عفوُهُ.

«الطفيلية»، «فضائل الترك»، و «الرد على اليهود»، «الوعيد»، «الحجة والنبوة »، «المعلمين»، «البلدان»، «حانوت عطار»، «ذم الزنى» وأشياء. أخبرنا أحمد بن سلامة كتابة، عن أحمد بن طارق، أخبرنا السلفي، أخبرنا المبارك بن الطيوري، حدثنا محمد بن علي الصوري إملاء، حدثنا خلف بن محمد الحافظ بصور، أخبرنا أبو سليمان بن زبر، حدثنا أبو بكر ابن أبي داود، قال: أتيت الجاحظ، فاستأذنت عليه، فاطلع علي من كوة في داره، فقال: من أنت ؟ فقلت: رجل من أصحاب الحديث. فقال: أو ما علمت أني لا أقول بالحشوية؟ فقلت: إني ابن أبي داود. فقال: مرحباً بك وبأبيك، ادخل. فلما دخلت، قال لي: ما تريد؟ فقلت: تحدثني بحديث واحد. فقال: اكتب: حدثنا حجاج بن المنهال، حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس: أن النبي صلى الله عليه وسلم، صلى على طنفسة. فقلت: زدني حديثا آخر، فقال: ما ينبغي لابن أبي داود أن يكذب.قلت: كفانا الجاحظ المؤونة، فما روى من الحديث إلا النزر اليسير، ولا هو بمتهم في الحديث، بلى في النفس من حكاياته ولهجته، فربما جازف، وتلطخه بغير بدعة أمر واضح، ولكنه أخباري علامة، صاحب فنون وأدب باهر، وذكاء بين، عفا الله عنه. [السير: ١١/ ٥٢٦].

(١) هذه الواو ثابتة في المطبوع.

(٢) «ب»: (الحسن). لم أجد له ترجمة.

(٣) «خ»: (يهتدوا)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٥) «ب + م»: (للهدى).

(٦) «ب»: (يستحق)، وهو خطأ ظاهر.

(٧) «أ»: (البالغ).

فأما[1] الوصول إلى الكفر بعد الاجتهاد التام فمحال، فـ[حينئذ فـ][2] الواصل إلى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعاً.

المبحث الخامس

في العفو عن أصحاب الكبائر

اتفقت الأمة على جواز العفو عن الصغائر سمعاً، سواء كان قبل التوبة أو بعدها، وعن الكبائر بعد التوبة، لكن عند أهل السنة يجوز العقاب على الصغيرة، سواء اجتنب مرتكبُها الكبائرَ أم لا، لقوله تعالى: ﴿ مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾ [الكهف: ٤٩]، الآية، و[3]«الإحصاء» إنما يكون للمجازاة.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغائر لقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ ﴾ [النساء: ٣١]

وأجيب: بأن المعنى: إنْ تجتنبوا أنواع الكفر نكفر عنكم سائر المعاصي إن شئنا[4]، كذا يفهم من شرح «العقائد».

والمفهوم من كلام «الدوَّاني» أن مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغائر وإن لم يتب عنها صاحبها سواء اجتنب الكبائر أو: لا.

واختلفوا أيضاً في العفو عن الكبائر بدون التوبة، فجوزه[5] أهل السنة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]، وليس المراد «بعد التوبة» لأن الشرك بعد التوبة أيضاً كذلك فلا يجوز نفي الغفران عن

---

(١) «ب + م»: (وأما).
(٢) ما بين المعقوفتين من «م».
(٣) «ب» بدون: (و).
(٤) «م»: (إن يشاء).
(٥) «خ + أ + م»: (وجوزه).

الشرك.

ومنعت المعتزلة جوازه سمعاً وإن جاز عقلاً عند الأكثرين منهم.

واتفقت الأمة أيضاً على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة سمعاً وإن جاز عقلاً، كذا في شرح «المقاصد».

قال «الدوَّاني»: المراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤآخذة.

المبحث السادس

في شفاعة محمد عليه الصلاة[1] والسلام لأصحاب الكبائر

قال في شرح «المواقف»: أجمعت[2] الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام، لكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم، لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[3].

وقالت المعتزلة: «الشفاعة» إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب، لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣] الآية، وهو عامٌّ في شفاعة النبي عليه السلام[4] وغيره.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن تلك الآية عامة لجميع الأنفس والأزمان.

ولو سُلِّم عمومُها فمخصصةٌ بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام لأهل الكبائر من مؤمني أمته، فتُؤَل[5] «الآية» بتخصيصها بالكفار جمعاً بين

---

(١) «خ» بدون: (الصلاة)، وما أثبتناه من بقية النسخ إلا «م» ففيها: (صلى الله عليه وسلم).

(٢) «أ + م»: (أجمع)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) الترمذي: كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله، رقم: (٢٣٥٩)، و(٢٣٦٠)، وقال عنهما: حديث حسن صحيح غريب. أبو داود: كتاب: السنة، باب في الشفاعة، رقم: (٤١١٤). المسند: باقي مسند المكثرين، باقي المسند السابق، رقم: (١٢٧٤٥).

(٤) «ب» بدون: (عليه السلام).

(٥) «م»: (فيؤل).

الأدلة، كذا قاله «الأصفهاني».

وقال «الدواني»: والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حقٌ لمن أذن له الرحمن من الأنبياء والمؤمنين بعضهم لبعض، لقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾ [طه: ١٠٩].

وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز[1] الشفاعة لها. وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات.

المبحث السابع

في التوبة

زدته[2] من: شرح «المواقف»

وفيه بحثان

البحث الأول: في حقيقتها:

وهي في اللغة: الرجوع، وفي الشرع: الندم على معصيته من حيث هي معصيته[3] مع عزم أن لا يعود إليها.

وفي شرح «المقاصد»: ومعنى «الندم» تحزن وتوجع على أن فعل، وتمني كونه لم يفعل، فمجرد الترك بدون الندم ليس بتوبة.

إنما قلنا: [على معصيته][4] لأن الندم على الطاعة أو المباح لا يسمى توبة.

وإنما قلنا: [من حيث هي معصيته] لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من

---

(١) «م»: (يجز).

(٢) «م»: (زدتها).

(٣) «ب + ج»: (الندم على معصية من حيث هي معصية).

(٤) «ب + ج»: (معصية).

الصداع وخفة العقل إلى غيرهما من المفاسد لا يكون تائباً شرعاً.

قال في شرح «المقاصد»: وأما «الندم» لخوف النار أو طمع الجنة، فهل يكون توبة؟ فيه تردد بناء على أنه هل[1] هو الباعث أو الباعث قبحها لكونها معصية وهو تابع له؟

وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية بقبحها مع غرض آخر توبة[2]، والحق، أن جهة القبح إن كان بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة وإلا فلا، انتهى.

وقوله: [مع عزم أن لا يعود إليها] زيادة تقرير للندم، وليس بقيد احترازي، لأن النادم على أمر لا يكون إلا عازماً على عدم العود.

وقيل: إن النادم على فعله في الزمان الماضي قد يريدُ في وقت الندم أن يفعله في الحال و[3]الاستقبال، فهذا القيد احتراز عنه.

ورُدَّ بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزمَ كما لا يخفى.

وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله: [إذا قدر][4].

وقال صاحب «المواقف»: وقولنا: «إذا قدر» لأن من سلب منه القدرة على الزنا[5] وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه، كالمجبوب، إذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة.

أقول: كلام صاحب «المواقف» مبني على أن قوله: «إذا قدر» ظرف للعزم.

---

(١) «أ + ب + ج» بدون: (هل).

(٢) «م» بدون: (توبة).

(٣) «ب»: (أو).

(٤) ما بين المعقوفتين مكرر في «خ». (الزيادة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) «خ»: (الزيادة)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

وقال شارح[١] «المقاصد»: ما ذكره[٢] صاحب «المواقف»[٣] ليس على ما ينبغي، لإشعاره بأنه لا بد في التوبة من بقاء القدرة.

وقد صحح التعريف في شرح «المواقف» و«المقاصد» بأن قوله: «إذا قدر» قيدٌ للترك المستفاد من قوله: «لا يعود إليها»، أي: يجب العزم على أن يترك المعصية على تقدير القدرة، حتى يجب على من عرضت[٤] له الآفة، كالجب، أن[٥] يعزم على أن يتركها لو فرض وجود القدرة.

أقول: قد ظهر من هذا أن مثل المجبوب إذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة بل وجد من نفسه أنه لو فرض وجود قدرته ينتفي منه العزم لا تصح توبته.

قال شارح «المقاصد»: وقد شاع في عرف العوام إطلاق اسم «التوبة» على إظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيءٍ [ما][٦] لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى، وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع، أي: انصبابه[٧].

ومن نظر في باب «التوبة» من كتاب «الإحياء» للإمام حجة الإسلام، وتأمل فيما يروى من قصة [استغفار][٨] داود عليه السلام علم صعوبة أمر التوبة.

---

(١) «م»: (في شرح).
(٢) «أ»: (ذكر)، وما أثبتناه من «ب».
(٣) «أ»: (الموقف)، وما أثبتناه من «ب».
(٤) «خ»: (عرض).
(٥) «أ» بدون: (أن).
(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».
(٧) «ب» بدون: (أي: انصبابه).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

البحث الثاني: في أحكام التوبة:

[وهي خمسة][١]

الأول: الزاني المجبوب: أي: من زنى ثم جُبَّ، إذا ندم على الزنا، وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة، فهل يكون ذلك توبة؟

منعه أبو هاشم من المعتزلة، وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل. وقال الآخرون: إنه توبة بناء على أنه يكفي لحقيقة العزم تقدير القدرة.

الثاني: أن من تاب عند مرض يخاف منه الهلاك، هل تقبل توبته؟

وقع التردد فيه بناء على ذلك الندم، هل يكون لقبح المعصية، أم لا، بل لإلجاء الخوف إليه، فيكون كالإيمان عند اليأس[٢]، أي: العذاب، كما في الآخرة عند معاينة النار، كذا[٣] في «المواقف». وقال شارحه: فإن ذلك الإيمان غير مقبول إجماعاً[٤].

ونقل شارح «المواقف» عن الآمدي أن من أشرف على الموت إذا ندم صحت توبته بإجماع السلف.

ثم قال: إن الترديد[٥] الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضاً مخيفاً ينافي ما نقله الآمدي من إجماع السلف على قبوله[٦].

الثالث: شرط المعتزلة في التوبة أمورا ثلاثة:

أولها: الخروج عن المظالم، فإنهم قالوا: شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب +ج».
(٢) «أ»: (البأس)، وما أبتناه من «ب».
(٣) «م»: (كما).
(٤) «ب»: (بالأجماع).
(٥) «ب»: (التردد).
(٦) «م»: (قوله).

عن[١] تلك المظلمة برد المال، أو[٢] الاستبراء منه[٣]، أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة، ونحو ذلك.

وثانيها: أن لا يعاود الذنب الذي تاب عنه[٤].

وثالثها: أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات.

وليس شيء[٥] من هذه [الثلاثة][٦] واجباً[٧] عندنا في صحة التوبة:

أما الخروج عن المظالم، فقد قال الآمدي: إن من أتى بالمظلمة، كالقتل والضرب، مثلاً، فقد وجب عليه أمران: التوبة، والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليُقتص منه[٨]، ومن أتى أحد[٩] الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر، كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بأحدهما[١٠] دون الأخرى[١١].

قال في شرح «المقاصد»: قال إمام الحرمين: ربما[١٢] لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد، كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامته[١٣] اليدَ على

---

(١) «أ» يوجد هنا كلمة (ثلاثة)، وهي خطأ ظاهر من النسخ أو الطباعة.

(٢) «أ»: (و).

(٣) «ب + ج + م»: (عنه).

(٤) هذه العبارة في «م» هكذا: (أن لا يعاد من ذلك الذي تاب عنه).

(٥) «م»: (بشيء).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ب + ج»، «أ»: (وليس شيء من هذا واجباً).

(٧) «م»: (واجبة).

(٨) «م»: (عنه).

(٩) «ب + م»: (بأحد).

(١٠) «ج»: (بإحداهما).

(١١) «خ + م»: (الآخر).

(١٢) «م»: (بما).

(١٣) «م»: (إدامة).

المغصوب، ففرق بين القتل والغصب[١].

أقول: وذلك أن[٢] المال المغصوب ما دام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب، والتوبة عن المعصية لا تصح بدون الإقلاع عنها، كما صُرح به في بعض الكتب.

وأما عدم العود، فقد قال الآمدي: إن التوبة مأمور بها، فتكون عبادة، وليس من صحة العبادة الواقعة في وقتٍ عدمُ المعصية في وقت آخر، بل غاية الأمر أنه إذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه[٣] تجب[٤] عليه توبة أخرى عما ارتكبه[٥].

وأما استدامة الندم، فقد قال[٦] الآمدي: يلزم على تقدير شرط استدامة الندم الحرج[٧]، وأنه[٨] يجب [على من][٩] نسي الندم إعادة التوبة لفقد شرط التوبة الأولى وهو الاستدامة، وهو خلاف الإجماع.

وبعض العلماء أوجب تجديد التوبة كلما تذكر الذنب، وهو باطل أيضاً، لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية[١٠] من الكفر ولا يجددون الإسلام، فكذا[١١] الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

---

(١) «م»: (الغصب والقتل).
(٢) «ب + م»: (لأن).
(٣) «م»: (ارتكب).
(٤) «خ + أ + م»: (يجب).
(٥) «م»: (ارتكبها).
(٦) «م»: (فقال) بدون (قد).
(٧) «أ + خ»: (الخروج). «م»: (المخرج). وما أثبتناه من «ب + ج».
(٨) «ب + ج + خ + م»: (أن). وما أثبتناه من «أ».
(٩) «أ + خ + م»: (لمن نسي)، وما أثبتناه من «ب + ج».
(١٠) هذه العبارة في «م» هكذا: (.. أن الصحابة كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون...).
(١١) «ب + م»: (فكذلك).

الرابع من[١] أحكام التوبة: أنه تصح[٢] عند الأشاعرة التوبةُ عن[٣] بعض المعاصي مع الإصرار على بعض، خلافاً لأبي هاشم.

لنا: أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية.

واستدل أبو هاشم بأنه إذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر أنه لم يندم لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وهو القبح.

والجواب: أنه يجوز أن ينضم إلى قبح بعض المعصية أمر من الأمور المؤثرة في الندامة كعظم[٤] المعصية أو[٥] قلة غلبة الرغبة فيها فيكون قبحها مع انضمام ذلك الأمر داعياً إلى الندم عنها بخلاف ما إذا لم ينضم إليه بعض الأمور، كذا في شرح «المقاصد».

وقال فيه أيضاً: يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الإجمالُ وإن علمت مفصلة لحصول الندم والعزم.

وذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا بد من الندم تفصيلاً فيما علم مفصلاً.

الخامس من أحكام التوبة: أن التوبة واجبة بلا نزاع.

أما عندنا، فسمعاً، لقوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾ [النور: ٣١]، ونحو ذلك.

أما عند المعتزلة فعقلاً، لما فيه من دفع ضرر[٦] العقاب.

---

(١) «م»: (في).
(٢) «خ + أ + م»: (يصح).
(٣) «خ»: (على). «م»: (من)، وما أثبتناه من «أ + ب + ج».
(٤) «م»: (كعظيم).
(٥) «م»: (و).
(٦) «ب»: (ضَر).

ثم المصرح في كلام المعتزلة أن وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتأخرها[١] ساعة إثمٌ آخرٌ تجب[٢] التوبة عنه، وهلم جرًّا، حتى ذكروا أن من أخرَّ التوبةَ عن الكبيرة ساعة واحدة تكون[٣] له كبيرتان: المعصيةُ وتركُ التوبة.

أقول: لعل المراد من «الساعة» ما يسع التوبة.

وأما قبول التوبة فلا يجب عندنا على الله تعالى، خلافاً للمعتزلة.

وهل ثبت قبولها سمعاً ووعداً، قال إمام[٤] الحرمين: نعم، بدليل ظني إذ لم يثبت بدليل قاطع لا يحتمل التأويل، الكل من شرح[٥] «المقاصد».

(١) «م»: (تأخيرها).
(٢) «خ + أ + م»: (يجب).
(٣) «م»: (يكون).
(٤) «م»: (الإمام).
(٥) «ح + أ»: (شارح).

المبحث الثامن

في أن إحياء الموتى في قبورهم «للسؤال» و«عذاب القبر» للكافرين وبعض الفاسقين حق عندنا اتفق[1] عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف

أما الأول: فثابت بقوله تعالى حكاية عن أهل النار: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١]، فالمراد الإماتة قبل دخول القبر ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير ثم الإحياء للحشر.

وأما «عذاب القبر» فثابت بقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، عَطَفَ «عذابَ يومِ القيامةِ» على «عرض النار» صباحاً ومساء[2] فعلم أنه غيره، وما هو إلا عذاب القبر؛ لأن «الآية» وردت في حق الموتى.

والأحاديث الصحيحة الدالة على عذاب القبر أكثر من أن تحصى[3] بحيث تواتر القدر المشترك.

وأنكرهما [أكثر][4] المعتزلة استبعاداً منهم ذينك الأمرين فيمن أكلته السباع وتفرقت أجزاؤه في بطونها أو أُحرق فصار رماداً فنثرته[5] الرياح العاصفة.

---

(١) «م» بدون: (اتفق).

(٢) «خ»: (مساءا).

(٣) «م»: (يحصى).

(٤) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٥) «خ + أ + م»: (فنثرته).

لكن من عرف الله تعالى[١] حق معرفته واطلع على كمال قدرته لم يستبعد [ذلك][٢] منه تعالى، فيجوز أن يعيد الله تعالى الحياة إلى الأجزاء المتفرقة، إن الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

المبحث التاسع

في سائر السمعيات

من الصراط والميزان وتطاير الكتب وشهادة الأعضاء والحوض المورود وأحوال الجنة والنار[٣]

والأصل في إثباتها أنها أمور ممكنة في أنفسها، والله تعالى قادر عليها، وأخبر الصادق عن وقوعها، فتكون[٤] حقاً.

الصراط:

وأنكر أكثر المعتزلة «الصراط»، وقالوا: إن من أثبته[٥] وصفه بأنه أدق من الشعرة وأحد من السيف؛ ولا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فبمشقة[٦] عظيمة، فيلزم تعذيب المؤمن.

والجواب: أن الله تعالى قادر على كل شيء.

وأقول: هؤلاء رجحوا قياسات عقولهم على ما نطقت[٧] به الدلائل.

---

(١) «خ + م»بدون: (تعالى)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) العناوين الجانبية التالية من وضعنا أضفناها زيادة في توضيح المبحثين.

(٤) «خ + م»: (فيكون).

(٥) «م»: (أثبت).

(٦) «م» بدون: (فبمشقة).

(٧) «خ»: (نطقت). «م»: (نطق).

ثم أقول: أَوَلَمْ ير هؤلاء الحبال[١] الدقيقة تعبر عليها العنكبوت فنعم ما قيل: جواب الأحمق السكوت[٢].

الميزان:

وأما «الميزان» فأنكره جميع المعتزلة بناء على أن الأعمال أعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقل.

والجواب: أن كتب الأعمال هي التي توزن كما ورد به الحديث.

المبحث العاشر

في الأسماء الشرعية من الإيمان والكفر

وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى: في حقيقة الإيمان:

الإيمان:

هو في اللغة: التصديق مطلقاً، وفي الشرع: تصديق الرسول[٣] عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة - تفصيلاً - فيما علم تفصيلاً، و -إجمالاً- فيما علم إجمالاً.

يعنى: أن «الإيمان» هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم مجيء الرسول به علماً تفصيلياً، والتصديق الإجمالي له فيما علم مجيئه به علما إجمالياً، حتى أن الرجل إذا لم يعلم «الأحكام الضرورية» التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا يكفيه أن يعتقد بأن الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى، ثم إذا ورد عليه الأحكام

---

(١) «م»: (الحبار).

(٢) «ب + ج» بدون: (وأقول: هؤلاء رجحوا قياسات عقولهم على ما نطقت به الدلائل. ثم أقول: أولم ير هؤلاء الحبال الدقيقة تعبر عليها العنكبوت فنعم ما قيل: جواب الأحمق السكوت).

(٣) «ب + م»: (للرسول).

الضرورية تفصيلاً يلزمه[١] تصديق كل واحد منها تفصيلاً ولا يكفيه حينئذ التصديق الإجمالي.

وفسر شارح «المقاصد» ما «علم بالضرورة» بـ «ما اشتهر كونه من الدين» بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كوَحدة الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك.

وقال أيضاً: و[٢]يكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً، حتى لو لم يُصَدِّقْ بوجوب الصلاة عند السؤال عنها، وبحرمة الخمر عند السؤال عنها[٣] كان[٤] كافراً.

أقول: يفهم منه أن الجهل بما هو من ضروريات الدين قبل أن يرد عليه ليس بكفر.

ثم ههنا مسألة وهي: أن التصديق المعتبر في الإيمان: هل هو[٥] المعرفة ـ وإن كانت بلا اختيار، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر ـ أم[٦] شيءٌ آخرٌ غيرُ المعرفةِ؟

لم أوردها[٧] هنا لأنها مذكورة تفصيلاً في شرح «العقائد» وحواشيه [وغيرها][٨].

وكون[٩] «الإيمان» هو: التصديق، مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي

---

(١) «م»: (للرسول).
(٢) «أ» بدون: (و)..
(٣) «خ + م + ب + ج»: (عنه).
(٤) «م»: (وكان).
(٥) «خ + م + ب + ج»: (هي).
(٦) «أ»: (أو). «م»: (أم حجر أو شيء آخر...).
(٧) «م»: (أزدها).
(٨) ما بين المعقوفتين من «ب».
(٩) «م»: (يكون).

أبي بكر والأستاذ أبي إسحاق وأكثر الأئمة من أهل السنة، كذا قاله «الأصفهاني[١]».

فـ «الإقرار» شرط عندهم لإجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق القلبي[٢] أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقرَّ بلسانه فهو[٣] مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الشرع، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه، كالمنافق، فهو كافر عند الله وإن كان مؤمناً في أحكام الدنيا، و[٤]هذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمة الله تعالى عليه[٥]، والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، كذا في شرح «العقائد».

وقالت الكرامية: الإيمان[٦] هو: كلمتا الشهادة[٧].

وقالت طائفة: هو: التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى[٨]، كذا في شرح «المواقف».

والإيمان: مجموع أمور ثلاثة: تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج.

ومن أخلَّ بالاعتقاد فهو: منافق.

ومن أخل بالإقرار فهو: كافر.

ومن أخل بالعمل فهو: فاسق وفاقاً.

---

(١) «ب» بدون: (كذا قاله الأصفهاني).

(٢) «ب»: (تصديق القلب).

(٣) «م»: (وهو).

(٤) «ب» بدون: (و).

(٥) «ب + خ» بدون: (تعالى عليه). «م» بدون: (تعالى). وما أضفناه من «أ».

(٦) «ب» بدون: ب(الإيمان).

(٧) «أ» (كلمة).

(٨) «ب + خ» بدون: (تعالى كذا في شرح «المواقف»).

فكما أنه فاسق فهو كافر أيضاً عند الخوارج، وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة، كذا ذكره «البيضاوي».

أقول: هؤلاء الطوائف[(١)] الثلاثة[(٢)] بعد اتفاقهم على[(٣)] أن العمل جزء من الإيمان اختلفوا:

فذهب الخوارج[(٤)] وبعض المعتزلة[(٥)] كالعلاف وعبد الجبَّار إلى أنه الطاعات كلها، فرضاً أو نفلاً.

وذهب أكثر معتزلة[(٦)] البصرة والجبائي وابنه إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل، كذا في شرح «المواقف».

ولم أجد التصريح بأن مراد جمهور المحدثين من العمل ما هو، لكن قال «المصنف» بعد[(٧)] بيان خروج «العمل» من الإيمان بعطف الأعمال على الإيمان في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٨٢].

وأما قوله عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول: -لا إله إلا الله- وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق»[(٨)]، فمعناه شعب الإيمان بضع وسبعون، الحديث، لأن إماطة الأذى غير داخلة في الإيمان اتفاقاً، انتهى.

وهذا الاتفاق يشعر بأن مرادهم من «العمل» غير النوافل، وكذا [كون][(٩)]

---

(١) «م»: (طائفة).

(٢) «ب»: (الثلاث).

(٣) «ب» بدون: (على).

(٤) «أ»: (الخوارق)، وما أثبتناه من «ب +ج + خ».

(٥) «أ»: (المعزلة)، وما أثبتناه من «ب».

(٦) «م»: (ذهبت معتزلة...).

(٧) «أ» : (في).

(٨) مسلم: (٥٠)، كتاب: الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها. سنن النسائي: (٤٩١٨)، كتاب: الإيمان وشرائطه، باب: لبيان ذكر شعب الإيمان.

(٩) ما بين المعقوفتين من «ب + ج + م».

المخل بالعمل فاسق[١] عندهم يشعر بذلك.

ثم أقول: هذا المحل[٢] لا يخلو عن[٣] الاضطراب، فليُتأمل[٤].

وههنا مسألتان مهمتان مفصلتان في شرح «العقائد» هما:

أن الإيمان، هل يزيد وينقص؟

وأن الإيمان والإسلام شيء واحد أم لا؟[٥]

المسألة الثانية: في الكفر:

قال في شرح «المواقف»: هو خلاف الإيمان، فهو عندنا: عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به[٦] ضرورة.

قال شارح «المقاصد»: والظاهر أن هذا أعم من تكذيبه -عليه السلام- في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الإمام الغزالي -رحمه الله- لشموله الكافرَ الخاليَ عن التصديق والتكذيب، انتهى.

أقول:

إن[٧] قلت: إذا كان عدم التصديق في البعض[٨] أعم من التكذيب فيه[٩]، ومن

---

(١) «م»: (فاسقاً).

(٢) «أ»: (المخل)، زما أثبتناه من «ب»، وعلى التقديرين يختلف معنى العبارة فليتنبه له.

(٣) «ب»: (من).

(٤) «ب»: (فتأمل).

(٥) «ب + ج» بدون: (وههنا مسألتان مهمتان مفصلتان في شرح «العقائد» هما: أن الإيمان، هل يزيد وينقص؟ وأن الإيمان والإسلام شيء واحد أم لا؟).

(٦) «م» بدون: (به).

(٧) «ب»: (فإن).

(٨) «ب»: (التكذيب).

(٩) «أ»: (من التصديق فيه)، وهو خطأ.

الخلو عن التصديق[١] والتكذيب [فيه][٢]، فيلزم[٣] أن يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات الدين كفراً، وقد علم فيما سبق أنه ليس بكفر.

قلت: لا نسلم ذلك اللزوم؛ لأن الإيمان إذا كان تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به إجمالاً و[٤]تفصيلاً، فالكفر عدم تصديقه في البعض، لا إجمالاً ولا تفصيلاً، فـ«خالي الذهن» عن بعض ضروريات الدين مصدق له إجمالاً وإن لم يكن مصدقاً له تفصيلاً. نعم، لو لم يكن له تصديق إجمالي أيضاً لكان كافراً بلا ريب.

وفي شرح «المواقف»: فإن قيل: فشادُّ الزنار[٥] ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً إذا كان مصدقاً للرسول في كل ما علم مجيئه به بالضرورة، وهو باطل إجماعاً.

قلنا: جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره[٦] عنه[٧] علامة للتكذيب حكمنا[٨] عليه بكونه كافراً غير مصدق، ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته[٩] لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله [تعالى][١٠]، وكذا من سجد للشمس، فإن سجوده يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق، ونحن نحكم بالظاهر حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاده[١١] الإلهية بل سجد لها وقلبُه

---

(١) «أ»: (الصديق)، وما أثبتناه من «ب».
(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + ج».
(٣) «ب»: (يلزم). «م» بدون: (ومن الخلو عن التصديق والتكذيب فيه ، فـ).
(٤) «ب»: (أو).
(٥) قال في المصباح المنير، ص١٥٦: الزنار للنصارى، وزان (تفاح)، والجمع (زنانير)، وتزنر النصراني: شد الزنار على وسطه، وزنرته: ألبسته الزنار.
(٦) «م»: (باختيار).
(٧) «ب + م» بدون: (عنه).
(٨) «ب + خ + م»: (فحكمنا).
(٩) «ب»: (حقيته).
(١٠) ما بين المعقوفتين من «ب + م».
(١١) «ب»: (اعتقاد).

مطمئن بالتصديق[١] لم يُحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى[٢] عليه حكم الكفر في الظاهر.

لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم، فيلزم أن يكونوا كفاراً لا مؤمنين، وهو باطل، لأنا نقول: هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة أنه - عليه السلام - كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد، كذا في شرح «المواقف».

المسألة الثالثة: في تفصيل الكفار:

قال شارح «المقاصد»: «الكفار»[٣] اسم لمن لا إيمان له[٤]: فإن أظهر الإيمان خُصَّ باسم «المنافق». وإن طرأ كفرُه بعد الإسلام خُصَّ باسم «المرتد» لرجوعه عن الإسلام. وإن قال بإلهين [أو أكثر][٥] خص باسم «المشرك» لإثباته الشريك في الألوهية. وإن كان متديناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة خص باسم «الكتابي»، كاليهود والنصارى. وإن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه خص باسم «الدهري». وإن كان لا يثبت الباري، أي: الخالق أصلاً، خص باسم «المعطل». وإن كان مع اعترافه[٦] بنبوة النبي وإظهاره شعائر الإسلام يُبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم «الزنديق»، وهو في الأصل منسوب[٧] إلى «الزند»[٨] اسم كتاب أظهره رجل وادعى أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به من يزعم المجوس أنه نبيهم.

---

(١) «م»: (بالإيمان).
(٢) «ج»: (أجرى).
(٣) «م»: (الكافر).
(٤) «خ» بدون: (له)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٥) ما بين المعقوفتين من «ب + خ + م».
(٦) «م»: (اعتراف).
(٧) «أ»: (النسوب)، وما أثبتاناه من «ب».
(٨) «ب»: (زند).



الباب الثالث

في الإمامة

وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول

في وجوب نصب الإمام

اعلم أنَّ «الإمامة»: خلافةُ الرسولِ -عليه السلام- في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة، أي: ناحيتها، على وجه يجب إتباعه على كافة الأمة.

وهذا[١] القيد الأخير يُخْرِجُ من نصبه الإمام في ناحية، كالقاضي، مثلاً، ويُخْرِجُ «المجتهدَ»؛ إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة، بل[٢] على من قلده خاصة.

ويخرج «الأمر بالمعروف» أيضاً، وهذا[٣] في شرح «المواقف».

وقد اخْتُلِفَ في وجوب نصب[٤] الإمام:

فالإمامية والإسماعيلية أوجبوا نصب الإمام على الله تعالى[٥]، وأوجبه المعتزلة والزيدية علينا عقلاً، أي: بالدليل العقلي، وأوجبه أصحابُنا علينا سمعاً.

وقالت[٦] الخوارج: لا يجب نصب الإمام أصلاً، لا على الله ولا علينا، لا عقلاً ولا سمعاً.

لنا: في عدم وجوبه على الله ما مر من أنه لا وجوب عليه تعالى.

وأما وجوبه علينا سمعاً، فلوجهين[٧]:

---

(١) «ب + م»: (بهذا).

(٢) «خ» بدون: (بل).

(٣) «ب + خ + م»: (كذا). وبدون: (و).

(٤) «أ» بدون: (نصب). .

(٥) في «ب»: (قال الإمامية والإسماعيلية: يجب نصب الإمام.....الخ).

(٦) «أ»: (قال).

(٧) «خ»: (فلوجهين)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

الأول: [أنه][(١)] تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام.

والثاني: أن في نصب الإمام دفعَ ضررٍ مظنونٍ [ودفع الضرر المظنون][(٢)] واجب على العباد إذا قدروا عليه بإجماع العلماء[(٣)] واتفاق العقلاء.

بيان الصغرى، أن البلد إذا خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ، أي: استولى عليهم[(٤)] الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج، كذا في شرح «المواقف» و«الأصفهاني».

المبحث الثاني

في شروط الإمامة

وهي تسعة:

الأول: أن يكون الإمامُ «مجتهداً» في أصول الدين وفروعه ليتمكن من إقامة الحجج وحل الشبة في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في[(٥)] النوازل.

الثاني[(٦)]: أن يكون ذا رأي وتدبير يُدبر الوقائعَ وأمرَ الحربِ والسلمِ، أي: الصلح.

الثالث: أن يكون شجاعاً قوي القلب، لا يجبن عن القيام بالحرب، ولا يهوله

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب + م».

(٣) «ج»: (الأنبياء).

(٤) «خ»: (عليهم عليه). وهذه العبارة في «أ» هكذا: (...استحوذ الشيطان عليهم وظهر وشاع فيه الفسوق والعصيان وشاع...).

(٥) «أ»: (و)، وما أثبتناه من «ب + ج + خ».

(٦) «م»: (والثاني).

إقامة الحدود وضرب الرقاب.

وجمعٌ[١] من العلماء تساهلوا في هذه الصفات الثلاثة وقالوا: إذا لم يكن الإمام متصفاً بها[٢] ينيب من كان موصوفاً بها.

الرابع: أن يكون عدلاً، إذْ لو لم يكن عدلاً لا يؤمن من صرف أموال الناس في مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين، وتتضمن[٣] هذه الصفة أن يكون مسلماً.

الخامس: العقل.

السادس: البلوغ: لأن المجنون والصبي ليس لهما ولاية لأنفسهما فكيف يتصور ولايتُهما على كافة الناس، و[٤]لأنهما ليسا بعدْلين.

السابع: الذكورة، لأن النساء ناقصات عقل ودين.

الثامن: الحرية، لأن العبد مستحقر بين الناس.

التاسع: أن يكون قرشياً، خلافاً للخوارج وجمع من المعتزلة.

لنا: قوله: ـ عليه الصلاة[٥] والسلام ـ: «الأئمة من قريش»[٦]، و «الأئمة»: جمعٌ معرف باللام، فيفيد العمومَ، فإن الألف واللام في الجمع للعموم حيث لا عهد، ولا عهد هنا[٧].

---

(١) «ب»: (الجمع).

(٢) «م» بدون: (بها).

(٣) «خ»: (يتضمن).

(٤) «ب» بدون: (و).

(٥) «خ» بدون: (الصلاة).

(٦) مسند أحمد: (١١٨٥٩)، كتاب: باقي مسند المكثرين، مسند مالك بن أنس -قائلا لبكير بن وهب الجزري -أحدثك حديثا ما أحدثه كل أحد: أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قام على باب البيت ونحن فيه فقال: «الأئمة من قريش، إن لهم عليكم حقا، ولكم عليهم حقا مثل ذلك: إن استُرْحموا فرحموا وإن عاهدوا وفَوْا وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وذكره في المسند بأرقام: (١٢٤٣٣)، (١٨٩٤١).

(٧) «ب»: (ههنا). «م» بدون: (ولا عهد هنا).

ثم إنه لا يشترط في الإمامة «العصمة عن الذنوب»، خلافاً للإسماعيلية والإمامية.

المبحث الثالث

فيما تثبت به الإمامة

أجمعت الأمة على أنها تثبت بـ«النص» من رسول الله، ومن الإمام السابق.

أقول: أي: الإمام السابق الثابتة[١] إمامته بنص رسول -الله صلى الله عليه وسلم- وهذا القيد لم يذكروه لكنه مراد يعرفه من يتدبر السياق، وإنما الخلاف فيما إذا بايع أهل الحل والعقد شخصاً مستعداً للإمامة، وفيما إذا استولى شخص مستعد للإمامة بشوكة[٢] على بلاد المسلمين، فقال بإمامتهما[٣] أهل السنة والجماعة والمعتزلة، خلافاً لأكثر الشيعة، فإنهم قالوا: لا طريق إلا النص؛ لوجوه:

الأول: [أنَّ][٤] إثبات الإمامة بالبيعة قد يفضي إلى الفتنة لاحتمال أن يبايع[٥] كل فرقة شخصاً ويدعي كل فرقة ترجيحَ إمامهم ويقع بينهم المحاربة.

والثاني: أن أهل البيعة، وهم[٦] أهل الحل والعقد، لا يصير فعلُهم واختيارهم الإمامَ[٧] حجة على من عداهم لأنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين فكيف يجعلون شخصاً آخر ملكاً على المسلمين يتصرف فيهم.

أقول: حاصل كلامهم هذا أن الإمامة إن ثبتت بالبيعة فإنما تثبت ببيعة جميع

---

(١) «خ + أ + م»: (الثابت).
(٢) «ب»: (بشوكته).
(٣) «أ»: (بإمامته)، وما أثبتناه من «ب».
(٤) ما بين المعقوفتين من: «ب + م».
(٥) «خ»: (يتابع)، وما أثبتناه من بقية النسخ.
(٦) «أ»: (هو). «خ»: (وهو). وما أثبتناه من «ب».
(٧) هذه العبارة في «ب» هكذا: (....لا يعتبر فعلهم واختيارهم والإمام حجة...).

المسلمين، وهذا[١] متعذر[٢]، وبيعة البعض لا تسير[٣] حجة على الجميع.

الثالث[٤]: أن الإمامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت[٥] إلا بإذنهما أولاً أو بالواسطة.

أقول: دليلهم[٦] الثالث يدل على عدم ثبوت الإمامة بالبيعة والاستيلاء بخلاف الأَوْلَيْنِ فإنهما يدلان على عدم ثبوتها[٧] بالبيعة فقط.

وأجيب: عن دليلهم الأول: بأن الفتنة تندفع بترجيح الأورع الأسن الأقرب إلى الرسول -عليه الصلاة والسلام- كما رجحت الصحابة أبا بكر[٨] -رضي الله

---

(١) «ب + خ»: (وهو).

(٢) «أ»: (معتذر)، وما أثبتناه من «ب».

(٣) «أ»: (تسير)، وما أثبتناه من «ج + خ».

(٤) «ب + م»: (والثالث).

(٥) «م»: (يثبت).

(٦) «أ»: (دليل).

(٧) «أ»: (ثبوتهما).

(٨) «م»: (أبو بكر الصديق).

أبو بكر الصديق: [أفضل الأمة المحمدية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم]: [ولد عام الفيل - توفي ١٣هـ]: (عبد الله بن عثمان) بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، القرشي، التميمي، (أبو بكر الصديق) بن أبي قحافة، (خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم)، (أمه) أم الخير سلمى بنت صخر بن عامر ابنة عم أبيه، (ولد) بعد الفيل بسنتين وستة أشهر. أخرج ابن البرقي من حديث عائشة تذاكر رسول الله صلى الله عليه و سلم وأبو بكر ميلادهما عندي فكان النبي صلى الله عليه و سلم أكبر. (وصحب) النبي صلى الله عليه و سلم قبل البعثة، (وسبق) إلى الإيمان به، واستمر معه طول إقامته بمكة، (ورافقه) في الهجرة وفي الغار وفي المشاهد كلها إلى أن مات، وكانت الراية معه يوم تبوك، وحج في الناس في حياة رسول الله صلى الله عليه و سلم سنة تسع، واستقر خليفة في الأرض بعده، ولقبه المسلمون (خليفة رسول الله). وترجمته في «تاريخ» بن عساكر قدر مجلدة، ومن أعظم مناقبه قول الله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[التوبة: ٤٠]. فإن المراد بـ«صاحبه» أبو بكر بلا نزاع إذ لا يعترض لأنه لم يتعين لأنه كان مع النبي صلى الله عليه و سلم في الهجرة: عامر بن فهيرة، وعبد الله بن أبي بكر، وعبد الله بن أريقط الدليل، لأنا نقول: لم يصحبه في الغار سوى أبي بكر لأن عبد الله بن أبي بكر استمر بمكة وكذا عامر بن فهيرة وإن كان ترددهم إليهما مدة لبثهما في الغار استمرت لعبد الله من أجل الإخبار بها وقع بعدهما وعامر بسبب ما يقوم بغذائهما من الشياه والدليل لم يصحبهما إلا من الغار وكان على دين قومه مع ذلك كما في نفس الخبر، وقد قيل إنه أسلم بعد ذلك، وثبت في الصحيحين من حديث أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وهما في الغار: «ما ظنك باثنين الله ثالثهما»، والأحاديث في كونه كان معه في الغار كثيرة شهيرة، ولم يشركه في هذه المنقبة غيره. وعند

عنه- على سعد بن عبادة(١).

أحمد من طريق شهر بن حوشب عن أبي تميم أن النبي صلى الله عليه و سلم قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما». وأخرج الطبراني من طريق الوضين بن عطاء عن قتادة بن نسي عن عبد الرحمن بن تميم عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يرسل معاذا إلى اليمن استشار فقال: «كل برأيه»، فقال: «إن الله يكره فوق سمائه أن يخطئ أبو بكر». وعند أبي يعلى من طريق أبي صالح الحيني عن علي قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر: «ولأبي بكر مع أحدكما جبرائيل ومع الآخر ميكائيل وإسرافيل ملك عظيم يشهد القتال». وفي الصحيح عن عمرو بن العاص قلت: يا رسول الله أي الناس أحب إليك؟ قال: (عائشة)، قلت: من الرجال؟ قال: (أبوها)، قلت: ثم من؟ فذكر رجالاً.

وكانت وفاته يوم الاثنين في جمادى الأولى سنة ثلاث عشر من الهجرة وهو ابن ثلاث وستين سنة. ومن الأوهام ما أخرجه البغوي عن علي بن مسلم عن زياد البكائي عن محمد بن إسحاق قال: كانت خلافة أبي بكر سنتين وثلاثة أشهر واثنين وعشرين يوماً توفي في جمادى الأولى، وهذا غلط إما في المدة وإما في الشهر، فمن ذلك ما أخرجه من طريق الليث: قال مات أبو بكر لليلة خلت من ربيع الأول. وقال البغوي: حدثنا محمد بن بكار حدثنا أبو معشر عن زيد بن أسلم عن أبيه وعن عمر مولى عفرة وعن محمد بن بزيغ: توفي أبو بكر لثمان بقين من جمادى الآخرة. قلت: وهذا يطابق المدة التي في رواية بن إسحاق ويخلص الوهم إلى الشهر . [الإصابة: ٤ / ١٦٩].

(١) سعد بن عبادة: [من كبار الصحابة]: بن دليم بن حارثة بن حرام بن خزيمة بن ثعلبة بن طريف بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج، الأنصاري، سيد الخزرج، يكنى أبا ثابت وأبا قيس، وأمه عمرة بنت مسعود، لها صحبة، وماتت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم سنة خمس، وشهد سعد العقبة، وكان أحد النقباء، واختلف في شهوده بدراً، فأثبته البخاري، وقال بن سعد: كان يتهيأ للخروج فنهس فأقام، وقال النبي صلى الله عليه و سلم: «لقد كان حريصاً عليها»، قال بن سعد: وكان يكتب بالعربية، ويحسن العوم والرمي فكان يقال له: الكامل، وكان مشهوراً بالجود هو وأبوه وجده وولده، وكان لهم أطم ينادي عليه كل يوم من أحب الشحم واللحم فليأت أطم دليم بن حارثة، وكانت جفنة سعد تدور مع النبي -صلى الله عليه وسلم- في بيوت أزواجه، وقال مقسم عن بن عباس: كان لرسول الله صلى الله عليه و سلم في المواطن كلها رايتان: مع علي راية المهاجرين، ومع سعد بن عبادة راية الأنصار. وروى له أحمد من طريق محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن قيس بن سعد: زارنا النبي صلى الله عليه و سلم في منزلنا فقال: السلام عليكم ورحمة الله... الحديث، وفيه: ثم رفع يده فقال: «اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عبادة». وروى أبو يعلى من حديث جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «جزى الله عنا الأنصار خيرا لا سيما عبد الله بن عمرو بن حرام وسعد بن عبادة». وروى بن أبي الدنيا من طريق بن سيرين قال: كان أهل الصفة إذا أمسوا انطلق الرجل بالواحد والرجل بالاثنين والرجل بالجماعة، فأما سعد فكان ينطلق بثمانين. وروى الدارقطني في كتاب «الأسخياء» من طريق هشام بن عروة عن أبيه قال: كان منادي سعد ينادي على أطمة: من كان يريد شحماً ولحماً فليأت سعداً، وكان سعد يقول: اللهم هب لي مجداً لا مجد إلا بفعال ولا فعال إلا بمال اللهم إنه لا يصلحني القليل ولا أصلح عليه. وعن محمد بن سيرين: كان سعد بن عبادة يعشى كل ليلة ثمانين من أهل الصفة، وقصته في تخلفه عن بيعة أبي بكر مشهورة. وخرج إلى الشام فمات بحوران سنة خمس عشرة، وقيل سنة ست عشرة. وروى عنه بنوه قيس وسعيد وإسحاق وحفيده شرحبيل بن سعيد، وروى عنه من

وعن الثاني: بأنه منقوض بأن الشاهد ليس له أن يتصرف في المدعى عليه، ومع ذلك يجعل القاضي بسبب شهادته متصرفاً فيه بالحكم عليه.

وعن الثالث: بأنه يجوز أن يكون اختيار الأمة[1] أو ظهور الشوكة علامة لإذن الله ورسوله لذلك الشخص بالنيابة[2].

المبحث الرابع

أن الإمام الحق بعد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أبو بكر الصديق

وذلك بإجماع[3] الصحابة رضي[4] الله[5] تعالى عليهم، خلافاً للشيعة، فإنهم قالوا: الإمام الحق بعد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عليٌّ - رضي الله عنه-، [وللطرفين حجج ومدافعات كثيرة لا حاجة إلى الاشتغال بها في بلادنا هذه][6][7].

الصحابة أيضا بن عباس وأبو أمامة بن سهل، وأرسل عنه الحسن وعيسى بن فائد، وروى أبو داود من حديث قيس بن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عبادة»، أخرجه في أثناء حديث، وقيل: إن قبره بالمنيحة، قرية بدمشق بالغوطة، وعن سعد عيد بن عبد العزيز: أنه مات ببصرى، وهي أول مدينة فتحت من الشام. [الإصابة: ٣/ ٦٥].

(١) «خ + أ + م»: (الأئمة).

(٢) «ب» بدون: (بالنيابة).

(٣) «إجماع)، وما أثبتناه من «ب».

(٤) «أ + ب + ج»: (رضوان الله عنهم).

(٥) «م» بدون: (تعالى).

(٦) «خ»: (هذا)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) هذه العبارة في «ب» هكذا: «وللطرفين حجج ومدافعات مذكورة في المفصلات». قال راغب باشا عند هذه العبارة: [هذا آخر ما أردنا إثباته في هذه الأوراق من كتاب نشر الطوالع لـ «ساجقلى زادة المرعشى» رحمة الله عليه وعلى مصنف الأصل، حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة وألف]. هذا ولم يذكر العلامة راغب باشا الفصل الآتي في فضل الصحابة، وذكر التذييل الذي ذكره المصنف في الفرق الإسلامية مقتصرا على قول المصنف: [تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها النبي -عليه السلام- بقوله: (ستفترق أمتي ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة). قيل للنبي عليه الصلاة والسلام: ومن هم، أي: الفرقة الناجية؟ فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي». وكان من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر به. وقال شارح «المواقف» نقلاً عن الآمدي ما حاصله: إن المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على «عقيدة واحدة»

المبحث الخامس

في فضل الصحابة

يجب تعظيم جميع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم[1]، والكف عن مطاعنهم، وحسن الظن بهم، وترك التعصب والبغض لأجل بعضهم على بعض، وترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يفضي إلى عداوة آخرين منهم، والقدح فيهم، فإن الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ ﴾ [التحريم: ٨]، الآية.

وقد أحبهم النبي صلى الله عليه وسلم[2]، وأثنى عليهم، وأوصى أمته بعدم سبهم وبغضهم وأذاهم، وما ورد من المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات، ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم، وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم أجمعين[3].

سوى المنافقين، ثم نشأ الخلاف وترقى شيئاً فشيئاً حتى صار المسلمون ثلاثاً وسبعين فرقة. انتهى].

ولم يذكر من الفرق إلا أهل السنة، فقال:

[قالوا: وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم: الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة: ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء السابقين. قال شارح «المقاصد»: والمشهور من أهل السنة في ديار خُراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم: «الأشاعرة»، أصحاب أبي الحسن الأشعري. وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة هم: «الماتريدية»، أصحاب أبي منصور المَاتُرِيْدِيِّ. و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند. وبين الطائفتين اختلافٌ في بعض الأصول، كمسألة التكوين، [وغيرها]، ولا يُنْسَبُ أحدُهما إلى البدعة].

ثم إن العلامة راغب باشا لم يذكر الخاتمة المتعلقة بحكم مخالف أهل الحق من أهل القبلة والتي ذكرت في آخر المطبوع.

(١) «خ»: (عليه السلام)، وما أثبتناه من «أ».

(٢) «خ» بدون: (صلى الله عليه وسلم)،وما أثبتناه من «أ».

(٣) (الموقف من الصحابة): يتفرع على أصل «فضل الصحابة» مسألة «عدالتهم» ومسألة «فهم الخلاف»

الاجتهادي الذي حصل بين الصحابة: لا بُدَّ من أن يطلع المسلمون على المنهج الذي اتبعة علماء أهل السنة في فهم ما حصل بين الصحابة من الخلاف، ونحن نود أن نذكر بعض القواعد المتبعة عند العلماء في ذلك حتى يكون المسلم قوياً في منهجه وموقفه: القاعدة الأولى: إن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية، ولا من القواعد الكلامية، وليس مما ينتفع به في الدين، بل ربما ضرَّ باليقين، فلا يباح الخوض فيه إلاّ للتعليم، أو للرد على المتعصبين، أو تدريس كتب تشتمل على تلك الآثار، أما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل. القاعدة الثانية : أن ما ورد عما حصل بين الصحابة من التشاجر والخلاف على قسمين: الأول: أن يرد عنهم بالسند المتصل المتواتر أو المشهور أو الآحاد. الثاني: أن يرد عنهم بسند ضعيف أو مكذوب. فأما الوارد عنهم بالسند المتصل المتواتر أو المشهور أو الآحاد وجب تأويلُه وحملُه على محمل حسن حيث كان التأويل ممكناً، فإن لم يكن التأويل ممكناً توقفنا فيه. والقصد من التأويل والحمل على المحمل الحسن هو تحسينُ الظن بهم، وحفظُهم مما يوجبُ التضليلَ أو التفسيقَ، وذلك لأنه ثبت بالأدلة الشرعية القطعية، أن قرن الصحابة هو أفضل القرون المتقدمة منها والمتأخرة، ولأن مَنْ وقع بينهم الخلاف مِنَ الصحابةِ المجتهدين، فكلُّ فريقٍ منهم ذهب إلى ما أداه إليه اجتهادُه، فمَنْ أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد كما نص عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم. وهذا المسلك في البحث عن التأويل بناء من أهل السنة على الأصل وهو خيرتهم وأفضليتهم الثابتة بنصوص الشريعة، وأما غيرُهم فمن عليه قادح في الدين حكم عليه بمقتضى مخالفته من لزوم كفر أو فسق أو بدعة كما حكمنا على رؤساء الشيعة والمعتزلة والمجسمة والخوارج بذلك. القاعدة الثالثة: قال العلامة المحقق أحمد الأجهوري: والحاصل أن التأويل لا يجب إلا بشرطين: الأول: أن يكون التشاجر ثابتاً عند الأئمة بالأحاديث المتصلة الأسانيد. الثاني: أن يخوض الشخص فيه بأن يطلع ما جرى بينهم. وعلى هذا فما لم يثبت عند الأئمة فهو مردود باطل، فنحكم عليه بأنه مردود باطل، ولا نحتاج إلى تأويله. وما ثبت عند الأئمة ولكن لم نطلع عليه فلا يجب تأويله أيضاً لأن تأويل الشيء فرع عن العلم به والفرض أنه غير معلوم. القاعدة الرابعة: اجتناب داء الحسد: يجب على كل مسلم عند عرضه لمسائل الخلاف والتشاجر التي جرت بين الصحابة رضي الله عنهم أن يترك ويطرح جانباً داء الحسد، والمراد به الحسد الحامل على أحد الطرفين على وجه غير مرضي، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله تبارك وتعالى اختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأنصاراً وأصهاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً» صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه» رواه البخاري، وثبت عند الإمام مسلم في صحيحه عن البراء مرفوعاً : «من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله» .

وقال الإمام العلامة أحمد الأجهوري: الحسد المجتنب هنا هو حسد أحد الفريقين المتشاجرين الحامل ذلك الحسد الميلَ للفريق الآخر على وجه غير مرضي بأن يشتمل ذلك الميل على سبِّ غيره، فليس المراد من الحسد معناه الأصلي وهو تمني زوال النعمة عن الغير، بل المراد هنا مطلق الإيذاء والسب، والمعنى حينئذ: اجتنب ذلك الميل لأحد الفريق احتقاراً للآخر. بزيادة وتصرف من تعليقاته على حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد. (فائدة) لعنُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم للمستحلين للتطاول على الصحابة الكرام، بناء على جواز لعن غير المعين من العصاة اهـ البيجوري.

تذييل

في ذكر الفِرَق التي أشار إليها[١] الرسول عليه الصلاة[٢] والسلام

بقوله: «ستفترق أمتي ثلاث[٣] وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». قيل للنبي عليه الصلاة والسلام[٤]: ومن هم، أي: الفرقة الناجية؟ فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي»[٥].

وكان [ذلك][٦] من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما أخبر به[٧].

وقال شارح «المواقف» نقلاً عن الآمدي ما حاصله: إن المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على «عقيدة واحدة» سوى المنافقين، ثم نشأ الخلاف

---

(١) «م»: (الذي أشار إليه).

(٢) هنا وفيم يأتي في «خ» (عليه السلام)، وما نثبته في هذه المواضع من «أ». «م»: (صلى الله عليه وسلم).

(٣) «م»: (ثلاثا).

(٤) «م» بدون: (عليه الصلاة والسلام)، ومكتوب محله الحرف: (م).

(٥) الترمذي: (٢٥٦٤)، كتاب: الإيمان عن رسول الله، باب: ما جاءني في افتراق هذه الأمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى مثل ذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، وفي الباب عن عبد الله بن عمر وعوف بن مالك. قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

وعن عبد الله بن عمر قال: قال -صلى الله عليه وسلم- : «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا واحدة»، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب مفسر لانعرفه من مثل هذا إلا من هذا الوجه.

أبو داود: (٣٩٨٠)، كتاب: السنة، باب: شرح السنة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرفة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة.

ابن ماجة: (٣٩٨١)، كتاب: الفتن، باب: افتراق الأمم، وروى مثل ما رواه أبو داود.

المسند: بأرقام: (٨٠٤٦)، كتاب: باقي مسند المكثرين، (١٠٧٦٧) عن أبي سعيد، (١١٣٢٦) عن أبي سعيد بلفظ: (تفترق أمتي فرقتين فتمرق بينهما مارقة فيقتلها أولى الطائفتين بالحق).

(٦) ما بين المعقوفتين من «ج + م».

(٧) «خ»: (به).

وترقى شيئاً فشيئاً حتى صار المسلمون ثلاثاً وسبعين فرقة، [انتهى][(١)].

اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة:

أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل عن مجلس الحسن البصري حين دخل على الحسن رجلٌ فقال: يا إمام الدين، ظهر في زماننا جماعةٌ يكفرون صاحب الكبيرة، فكيف تحكم لنا؟

فتفكر الحسن، و[(٢)]قبل أن يجيب، قال واصل: أنا[(٣)] لا أقول: صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر، ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسنِ أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر.

فقال الحسن: اعتزل[(٤)] عنا واصل، فلذلك سُمي أصحابه «معتزلةً»، ويلقبون «بالقدَرية» -بفتح الدال[(٥)]- لإسنادهم «أفعال العباد» إلى «قدرتهم»، وإنكارهم «القدر» فيها، أي: خَلْقه اللهُ[(٦)] تعالى لها[(٧)].

و«المعتزلة» لقبوا أنفسهم: «أصحاب[(٨)] العدل والتوحيد». أما تلقبهم بـ«الأول» فلقولهم بوجوب الأصلح وثواب المطيع. وأما بـ«الثاني» فلقولهم بنفي[(٩)]

---

(١) ما بين المعقوفتين من «ب». «م» بدون: ٠انتهى).
(٢) «م» بدون(الحسن و).
(٣) «م» بدون: (أنا).
(٤) «م»: (قد اعتزل).
(٥) «م» بدون: (بفتح الدال).
(٦) «م» بدون: (الله).
(٧) «م»: (فيها).
(٨) «م»: (بأصحاب).
(٩) «م» بدون: (نفي).

الصفات القديمة [الزائدة على الذات][1].

وقالت المعتزلة جميعاً بنفي الصفات الزائدة على الذات[2]، وأن كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات، و[3]بأنه تعالى غير مرئي في الآخرة بالأبصار[4]، وبأن الحُسْنَ والقُبْحَ عقليان، ويجب عليه[5] رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله، وثواب المطيع والتائب، وعقاب صاحب الكبيرة.

ثم إنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة، يكفر بعضهم بعضاً، وهم:

الواصلية، والعَمْرية ـ بفتح العين وسكون الميم ـ، والهذيلية، والنظَّاميَّة، والأسوادية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمزدارية، والهشامية، والصالحية، والحابطية[6]، والحديبية[7]، والمعمرية، والثمامية، والخياطية[8]، والجاحظية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية.

الفرقة الثانية: الشيعة:

أي: الذين شايعوا علياً رضي الله عنه أي: تابعوه، وقالوا: إنه[9] الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم[10] بالنص[11]، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن

---

(١) ما بين المعقوفتين من «م».
(٢) «م» بدون: (وقالت المعتزلة جميعاً بنفي الصفات الزائدة على الذات).
(٣) «م» بدون: (و).
(٤) «م»: (في الأبصار).
(٥) «م» بدون، (عليه).
(٦) «أ»: (الحائطية).
(٧) «م» بدون: (الحديبية).
(٨) «أ»: (الخباطية).
(٩) «م»: (إن).
(١٠) «م»: (عليه السلام).
(١١) «أ»: (وبالنص).

الإمامة[١] لا تخرج [عنه و][٢] عن أولاده، وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم، وإما ببيعة منه، أو من أولاده.

وهم اثنان وعشرون فرقة[٣]، يكفر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية، وإمامية.

أما الغلاة فثمانية عشرة: السبأية، والكاملية والبنائية[٤] والمغيرية، والجناحية، والمنصورية، والخَطَّابية -بفتح الخاء وتشديد الطاء-، والغرابية، والذَمية -بفتح الذال المعجمة-، والهشامية، والزراية[٥]، واليونسية، والشيطانية، والرزامية، والمفوضة[٦]، والبدائية، والنصيرية -على التصغير-، والاستحامية[٧] -وهما فرقة واحدة- والإسماعيلية، وقد تُلَقَّبُ[٨] الإسماعيلية بالباطنية وبالقرامطة.

وأما الزيدية، فثلاث فرق: الجارودية، والسليمانية، والبشرية.

وأما الإمامية فلم يتفرقْ أوائلهم، وإنْ تفرقَ متأخروهم، ولذلك عُدُّوا فرقةً واحدةً.

الفرقة الثالثة: الخوارج:

وهم سبع فرق: المُحَكِّمية[٩] -بضم الميم وكسر الكاف المشددة-، والبهيشية[١٠]،

---

(١) «م»: (الأئمة).
(٢) ما بين المعقوفتين من «م».
(٣) «م» بدون: (فرقة).
(٤) «م»: (البنانية).
(٥) «م»: (الزرادية).
(٦) «م»: (المفوضية).
(٧) «م»: (إسحاقية).
(٨) «م»: (يلقب).
(٩) «م»: (المحكمة).
(١٠) «أ»: (والنهيشية).

والأزارمة[١]، والنجدات، والأصفرية -بالفاء-، والإباضية.

وافترق الإباضية فرقاً أربعاً، الحفصية، واليزيدية، والحارثية[٢]، والقائلون بأن إتيان المأمور به طاعة وإن لم يقصد به وجه الله [تعالى][٣].

والسابعة من الخوارج العجاردة، وهم عشر فرق: الميمونية، الحمزية[٤]، الشعيبية، الحازمية، الحليفية، الأطرافية[٥]، المعلومية، المجهولية، الصلنية، الشعالية.

وتفرق الشعالية فرقاً أربعاً: الأخنسية، والمعبدية، والشيبانية[٦]، والمكرمية.

الفرقة الرابعة: المرجئة:

لُقِبُوا به لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، فهم يعطون الرجاء.

وفرقهم خمس:

اليونسية، والعبيدية، والغسَّانية - بالغين المعجمة والسين المهملة المشددة[٧] -، والثوبانية، والتومية.

الفرقة الخامسة: النجارية، أصحاب محمد[٨] بن حسن النجار، وهم ثلاث فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركية.

الفرقة: السادسة الجبرية:

الجَبْرُ: إسناد فعل العبد إلى الله تعالى [عز شأنه][٩].

---

(١) «م»: (الأزرامية).
(٢) «م» بدون واو العطف في هذين الموضعين.
(٣) ما بين المعقوفتين من «م»:.
(٤) «م»: (الأحمرية).
(٥) «م» بدون: (الأطرافية).
(٦) «م» بدون واو العطف في هذين الموضعين.
(٧) «م»: (المشددة المهملة).
(٨) «م»: (محمود).
(٩) ما بين المعقوفتين من «م».

والجبرية قسمان: متوسطة بين الجبر والتفويض، تُثبت للعبد كسباً في الفعل بلا تأثير فيه كالأشعرية. وخالصة لا تثبت الكسب، كالجهمية.

الفرقة السابعة: المشبهة[١]:

شبَّهوا اللهَ تعالى بالمخلوقات، وهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريق التشبيه:

فمنهم مشبهة غلاة الشيعة.

ومنهم مشبهة الحشوية.

ومنهم مشبهة الكرَّاميَّة.

وأما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم: الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة:

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء السابقين[٢].

قال شارح «المقاصد»[٣]: والمشهور من أهل السنة في ديار خُراسان والعراق والشام[٤] وأكثر الأقطار هم: «الأشاعرة»، أصحاب أبي الحسن الأشعري.

وفي ديار ما وراء النهر أهل السنة هم: «الماتريدية»، أصحاب أبي منصور المَاتُرِيْدِيِّ.

---

(١) إن من المناسب أن تذكر واحدة من أكبر فرق ومدارس المشبهة والمجسمة وهي فرقة التيمية، ومؤسسها هو ابن تيمية الحراني، وقد تأثر بأفكاره خلق من الناس، والمذهب الوهابي السلفي في هذه الأزمان التي نعيش فيها قائم في أصوله الاعتقادية على طريقة ابن تيمية في التجسيم، وقد حمل التشبيه منهم إلى كافة أصقاع العالم بسبب امتلاكهم للقوة المالية (النفط)، وبسبب تقصير علماء أهل السنة في بيان عقيدتهم، وهؤلاء هم إحدى المذاهب الفكرية الضالة التي انتشرت في ظل سكوت أهل السنة، ويضاف إليهم: الشيعة، و أتباع الفلسفات المعاصرة من مادية وشكيَّة وعلمانية وحداثية وقومية ووجودية وحسية ووضعية ونفعية وغيرها.

(٢) «ب»: (ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق).

(٣) «م» بدون: (شارح المقاصد).

(٤) «ب»: (الشأم).

و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند.

وبين الطائفتين اختلافٌ في بعض الأصول، كمسألة[١] التكوين، [وغيرها][٢]، ولا يُنْسَبُ أحدُهما إلى البدعة.

أقول: المعتزلة عشرون فرقة، والشيعة اثنان[٣] وعشرون فرقة، والخوارج ما عدا الإباضية والعجاردة منها، خمس فرق، والإباضية أربع فرق، والعجاردة ما عدا الشعالية[٤] منها تسع فرق، والشعالية[٥] أربع فرق، والمرجئة خمس فرق، والنجارية ثلاث فرق، والجبرية فرقتان، والمشبهة فرقة واحدة[٦].

فالمجموع ستة وسبعون، وهذا زائد على العدد الواقع في الحديث المذكور، فيجب أن يُعَد واحدٌ من الإباضية والشعالية فرقة واحدة.

(١) «ب»: (مسئلة).

(٢) ما بين المعقوفتين من «ب».

(٣) «خ»: (اثنا).

(٤) «م»: (الثعالية).

(٥) «م»: (الثعالب).

(٦) «خ»: (اثنا). عد «المشبهة» فرقة واحدة باعتبار المعنى العام المتحقق في جميع التيارات المندرجة تحت أصول التشبيه، وإلا فقد تتميز طوائف التشبيه عن بعضها البعض بميزات منهجية واعتقاديه خاصة، فإن التشبيه والتجسيم يشمل الكرامية، والحشوية، والمشبهة، والمجسمة، والتيمية وأتباعها من الوهابية والسلفية.

خاتمة

في حكم مخالف الحق من أهل القبلة
أَيُحْكَمُ بكفرهم أم لا[١]؟

قال شارح «المقاصد»: ومعناه أن الذين اتفقوا على ما هو من «ضروريات الإسلام»، كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وما أشبه ذلك، واختلفوا في أصول[٢] سواها، كمسألة الصفات، وخلق الأعمال، وعموم الإرادة، وقدم الكلام، وجواز الرؤية، ونحو ذلك، مما لا نزاع في أن الحق فيها واحد، هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد، أم لا؟ وإلا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم، ونفي الحشر[٣]، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك، وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه.

فذهب الشيخ[٤] الأشعري وأكثر الأصحاب إلى أنه ليس بكافر، وبه يُشعر ما قال الشافعي رحمه الله[٥]: لا أردُّ شهادة كل أهل الأهواء إلا الخطابية لاستحلالهم الكذب.

وفي المنتقى عن أبي حنيفة: أنه لم يُكَفِّرْ أحداً من أهل القبلة، وعليه أكثرُ الفقهاء.

ومن أصحابنا من قال بكفر المخالفين.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: نكفر من يكفرنا.

---

(١) «خ»: (... من أهل القبلة ويحكم بكفرهم أم قال شارح المقاصد...)، وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) «م»: (أصولها).

(٣) «م»: (حشر الأجساد).

(٤) «م» بدون: (الشيخ).

(٥) «م» بدون: (رحمه الله).

أقول: فبعض الفرق المذكورة منكرٌ لبعضِ «ضروريات الدين» كـ «الحابطية[١]»، قالوا بإلهين، و«الجناحية» أنكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والزنا، و«الإسماعيلية» قصدوا إبطال الشرائع، كما في شرح «المواقف»، فلا نزاع في كفرهم، وإنما عُدُّوا من الفرق الإسلامية لادعائهم الإسلام، ولعل أمثال هؤلاء لم يظهروا[٢] في زمن أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى[٣] وقد[٤] أطلقوا القول بعدم كفر أهل الأهواء.

أقول: بعض[٥] هذه الفرق كان سببُ ضلالِهم مطالعةَ كتبِ الفلاسفة وهم الواصليّة، والنظَّامية، والجاحظية، والإسماعيلية، طالعوا كتب الفلاسفة فصاروا من أشقى[٦] الطرق الضالة، خصوصاً الإسماعيلية، فإنهم تفلسفوا ولم يزالوا[٧] مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية، كذا في شرح «المواقف».

فمن عظَّم الفلسفة[٨]، وزيَّن كتبها، وافْتَخر باشتغالها، وعدَّ العراءَ عنها عاراً، واستبدل[٩] العلوم الشرعية بها خسارا، كما يُحَسُّ من كلمات بعض الطلبة، فلا شك[١٠] أنه مُسْتخفٌ بالشريعة، وأخسُّ من[١١] الجهلة، مُلْحَقٌ بالإسماعيلية.

(١) «م»: (الخطابية).
(٢) «م»: (يظهر).
(٣) هذه العبارة في «م»: (أبي حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله)،
(٤) «م»: (ولذا) بدلا عن: (وقد).
(٥) «م»: (وأقول وبعض).
(٦) «م»: (أشقياء).
(٧) «م»: (فإنهم طالعوا كتب الفلسفة مستهزئين..) بدلا عن: (تفلفوا ولم يزالوا...)،
(٨) «أ + م»: (الفلاسفة).
(٩) «م»: (استبدال).
(١٠) «م»: (فلا نشك).
(١١) يوجد هنا كلمة: (المسبوقة) في «م» هكذا: (من السبوقة والجهلة).

وقد كثرت[١] مقالات علماء[٢] الدين في هذا الباب، ولنقتصر على ما ذكره تاج الدين السبكي رحمةُ الله تعالى[٣] عليه حيث قال:

ومنهم طائفة تبعت طريقة أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم وسموها: [الحكمة الإسلامية]، ولقبوا أنفسَهم: [حكماءَ الإسلام]، وهم أحقُّ بأن[٤] يسموْا سفهاءَ و[٥]جهلاءَ من أن يسموْا حكماءَ، إذْ هم أعداءُ أنبياءِ الله تعالى ورسلهِ - عليهم السلام، والمحرِّفون لكلمة الشريعة[٦] عن مواضعه، عكفوا على[٧] دراسة ترهات هؤلاء الأقوام وسموها الحكمة الإسلامية، واستجهلوا من[٨] عرى عنها، ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآناً ولا حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[٩].

ولعمر الله، إنْ هؤلاء إلا ضراً على عوام المسلمين[١٠] من اليهود والنصارى، لأنهم يَلْبَسُونَ لباسَ المسلمين، ويزعمون أنهم من علمائهم، فيقتدي العاميُّ بهم، وهم لا يعتقدون شيئاً من دين الإسلام، بل يهدمون قواعده وينقضون عراه عروة عروة[١١].

---

(١) «خ»: (كثر)، وما أثبتناه من «أ».
(٢) «خ + أ»: (عماد الدين)، وما أثبتناه من «م».
(٣) «خ» بدون: (تعالى)، «م» بدون: (رحمة الله تعالى عليه). وما أثبتناه من «أ».
(٤) «م»: (أن).
(٥) «م» بدون: (و).
(٦) «م»: (الكلم الشريفة).
(٧) «م»: (عن).
(٨) «م»: (عن).
(٩) «أ»: (...وسلم اهـ).
(١٠) «خ» بدون: (المسلمين)، وزدناها من «أ». «م»: (الناس).
(١١) «م» بدون: (عروة) الثانية).

شعر:

وما انتسبوا[١] إلى الإسلام إلا
لصون دمائهم أن لا يسالا
فيأتون المناكر في نشاط
ويأتون[٢] الصلاة وهم كسالى

فالحذرَ الحذرَ منهم، وقد أفتى جماعة[٣] أئمتنا ومشيخة مشايخنا بتحريم الاشتغال في الفلسفة، ثم قال ما حاصله: إن من حفظ القرآن كله وشيئاً كثيراً من حديث النبي صلى الله عليه وسلم وبلغ في الفقه مرتبة الإفتاء يجوز له[٤] النظر في الفلسفة للرد على أهلها، ولكن بشرطين:

أحدهما: أن يثق من نفسه بأنه لا تحركها[٥] رياح الأباطيل[٦].

والثاني: أن لا يمزج[٧] كلامهم بكلام علماء الإسلام.

ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين[٨]، وما كان ذلك إلا في زماننا وقبله بيسير[٩] منذ نشأة نصير الدين[١٠] الطوسي ومن تبعهم، لا حياهم الله.

---

(١) «م»: (التبسوا).
(٢) «خ»: (فيأتون)، وما أثبتناه من «أ».
(٣) «أ»: (جملة).
(٤) «م» بدون: (له).
(٥) «خ + م + ب + ج»: (يحركها).
(٦) «م»: (الأباطل).
(٧) «أ: (يخرج).
(٨) «م» بدون: (ولقد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلاسفة بكلام المتكلمين).
(٩) «م»: (يشتهر).
(١٠) «خ» بدون: (الدين)، وما أثبتناه من «أ».

ثم قال: رأيي أن من[١] ترك الكتاب والسنة واشتغل بمقالات ابن سينا ومن نحا نحوه، قائلا قال الشيخ ابن سينا، وقال خواجه نصير، ونحو ذلك، أن يُضرب بالسياط، ويُطاف به في الأسواق، ويُنادى عليه: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بأباطيل المبتدعين.

و[٢]أقول: ومن لم يُهْدَ قلبُه[٣] لا يفرق بين الحق والباطل، ويكب على ما ليس فيه طائل، وهو في ضياع وضلال، ويخاف عليه سوء المآل، وما ظنك بخسران من يشتغل بكتب الفلسفة، وقد قال تاج الدين السبكي رحمه الله: «لم أجد أضرَّ على أهل عصرنا وأفسدَ لعقائدهم من نظرهم في الكتب الكلامية التي أنشأها المتأخرون بعد نصير الدين[٤] الطوسي وغيره».

ثم[٥] أقول: إن كان «المواقف» و«المقاصد» و«الطوالع» من هذا القبيل، كما هو المظنون، فمقصود أضعف العباد بالتصدي لجمع هذا صرفُ وجوهِ الطلبةِ عن الاشتغال بنسخ الفلسفة، فهذا أهون الشرين.

واستغفر الله العظيم، وأتوب إليه وأعوذ [به][٦] من أن يؤاخذني بسهو القلم وزلل القدم ونعوذ به من سوء العقائد الباطلة[٧]، والخطرات الفاسدة، ونسأله حسن الخاتمة.

ثم الحمد لمنعمِ[٨] النعمَ السوابق واللواحق، والمعطي ما ينبغي لكل فرد فرد

---

(١) «خ + م»: (رأيي فمن)، وما أثبتناه من «أ».
(٢) «م» بدون: (و).
(٣) هذه العبارة في «م» هكذا: (ومن لم يهد الله تعالى قلبه ...... يكتب...).
(٤) «خ + م» بدون: (الدين)، وما أثبتناه من «أ».
(٥) «م» بدون: (ثم).
(٦) ما بين المعقوفتين من «م».
(٧) هذه العبارة في «م» هكذا: (وذلك القدم ونعوذ بالله من العقائد الباطلة).
(٨) «أ»: (الحمد لله المنعم...).



الأحاديث

أفضل العبادات أحمزها.

إنما الأعمال بالنيات.

إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن.

أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه.

سترون ربكم.

المسعر هو الله.

تقتلك الفئة الباغية.

سقف الجنة عرش الرحمن. الأئمة من قريش.

الإيمان بضع وسبعون شعبة.

شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

ستفترق أمتي.

أسماء البلدان

المدينة، بغداد، بني قنطوراء، بصرى، حوران، خراسان، العراق، الشام، ما وراء النهر، سمرقند.

أسماء الأديان

الفارسية، المانوية، الديصانية، الثنوية، العربية، القرشية، اليهودية، النصرانية، الدهرية، المجوسية العرب.

أسماء الفرق

النحاة الفلاسفة المتكلمون المعتزلة الأشاعرة الإسماعيلية الصوفية الحشوية المهندسون الجبرية المنطقيون المليون المنجمون الفلاسفة الإلهيين الفلاسفة الطبيعيين الشيعة الروافض الحنابلة السلف

أسماء العلوم

أصول الفقه علم الكلام الفقه الفلسفة المنطق

الأمثال

من عز بز

أسماء الكتب

الطوالع، المواقف، المقاصد، شرح الطوالع، (الأصفهاني) حاشية شرح الطوالع (الجرجاني)، الشمسية، شرح الشمسية، شرح حكمة العين، منهوات آداب المسعودي، منهوات آداب الأصفهاني، قاضي مير، الكشاف، منتهى المنى: شرح أسماء الله الحسنى للبيضاوي، التتار خانية، طبقات السبكي، الأحياء، المنتقى، شرح المواقف، شرح المقاصد، التوضيح، التلويح، حاشية الشريف على السعد في البلاغة، الزند: كتاب فيه تأويل المجوس.

ألقاب كتب

المطولات

أسماء الاعلام

نصير الدين الطوسي، تاج الدين السبكي، البيضاوي، الأصفهاني، الجرجاني، سعد الدين التفتازاني، الأصمعي، الخليل واصل بن عطاء، سيبويه، الحسن البصري، أبو الحسن الأشعري، ابن سينا، الإمام الرازي، حجة الاسلام، إمام الحرمين أبو اسحق، الخيالي الدواني، محمود الخوارزمي، الحسين النجار الكعبي، أبا لهب، ابن سعيد، أبو منصور الماتريدي، الحليمي، زكريا، مريم، آصف، بلقيس، سليمان، إبراهيم بن أدهم، الآمدي، عبد الله بن الحسين العنبري، أبو سفيان، آدم حواء، جالينوس، معمر، سعد بن عبادة، أبو حنيفة الشافعي، ابن ماجه البيهقي، ابن عباس، مسيلمة الكذاب، نمروذ النظام، أبو علي الجبائي، أبو هاشم، أبو الهذيل العلاف، أبو الحسن البصري، القاضي أبو بكر، أفلاطون، منلا زاده، أرسطو، الفارابي.

طرق التعبير عن أصحاب الأقوال في مختلف المباحث

بعض الأشاعرة

جمهور الأشاعرة

مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة

الجمهور

المحققون

المتصوفة وأصحاب الطريقة

الأكثرون

جمهور المعتزلة

بعض المعتزلة

أكثر المعتزلة

مذهب فلان ومذهب الجمهور
والمذهب ...
طريق أهل اللغة
قال مشايخ أهل السنة
أهل العلم والتحقيق وأما العامة
قدماء المتكلمين (في جـ) هم المعتزلة
الجمهور من محققي الأشاعرة والمعتزلة
جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج
أكثر معتزلة البصرة والجبائي وابنه
اتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف
الصحيحة
بعض شارحي الحديث
قال بعض الأصفياء
جمهور متأخري الإمامية
النظام ومتبعوه
البلخي ومتبعوه
أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم
ابن سينا ومن تابعه
جمهور العلماء
قال الحسن البصري وجماعة من رؤساء المعتزلة منهم محمود الخوارزمي
قال أصحابنا وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار
وقال بعض الحنفية

بعض المتقدمين من الفلاسفة

أوائل المعتزلة

ذهب الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة وذهب الباقون

وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية

إجماع الأنبياء

كما هو مذهب السلف

جمهور معتزلة بغداد

جمهور معتزلة بصرة

كما صرح به في بعض الكتب

في عرف المتكلمين

في عرف الفقهاء

قرره بعض الأفاضل

مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة

مذهب المتصوفة وأصحاب الطريقة

على ما ذهب إليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين

قال بعض الأفاضل في حاشية الأصفهاني

طريقته في عناوين مباحث الكتب

كتاب

فصل

مبحث

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

نشر الطوالع

تحقيق محمد يوسف إدريس

هذا الكتاب

هو خلاصة ما انتهى إليه العلماء الأكابر العضد في مواقفه والبيضاوي في طوالعه والسعد في مقاصده ، وهي كتب غاية في التحقيق والنَّظر، وراية في علم الأصول والمنطق والكلام.

وقد بنى العلماء الأكابر علومهم على ما أسسه سلفهم الصالح أمثال إمامي أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ومن استرط صراطهم من أمثال الأئمة الباهلي وتلاميذه الإسفراييني وابن فورك والباقلاني وغيرهم، وتبعهم بعد ذلك إمام الحرمين وحجة الإسلام.

وأودع الإمام أبو بكر المرعشي المعروف بساجقلي زاده كتابه نشر الطوالع خلاصة كلام الأئمة في المنطق والأصول والعقائد، فجاء بالمختصر الواضح وقرّر المرجوح من الراجح.

فهو فريد في بابه نادر في لبابه، ولا يقدر على تأليفه إلا من هضم كلام الأكابر ووفقه الله لاعتلاء تيك المنابر.

وهذه الكتب العظيمة هي مراجع تلك العلوم ومظانّ خلاصتها، فلا بد للدارس والقارئ من فهم ما كان قبلها ليوغل فيها برفق، فإنها مباحث عالية تحتوى على خلاصات غالية، لا يقدِّر ثمنها إلا من فهم محتواها وضبط مبناها ومعناها، ونسأل الله أن نكون منهم، فإن لم نكن فلا أحوج منا لخدمة الأكابر ولا بدَّ لهم من خدم وهو الشرف الكبير.

دار النون للدراسات والنشر

تلفاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٥٨٥٩
خلوي: ٠٠٩٦٢٧٩٥٣٩٤٣٠٩
عمان - الاردن ص.ب ٩٢٥٤٨٠ الرمز ١١١٩
E-mail: darannor@gmail.com
www.darannor.com



